BOUND TO PLEASE

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

TEXTES ET ÉTUDES

GABRIEL MARCEL

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

1909-1914

INTRODUCTION

PAR

LIONEL A. BLAIN

ÉDITIONS NAUWELAERTS
2, PLACE CARDINAL-MERCIER
LOUVAIN

BÉATRICE-NAUWELAERTS
10, RUE DE L'ABBAYE
PARIS (VI^e^)

FROM SHADOWS and SYMBOLS to the TRUTH
Cor ad
Cor loquitur
MARYGROVE COLLEGE
EX LIBRIS

M 3357

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

TEXTES ET ÉTUDES

11

GABRIEL MARCEL

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

TEXTES ET ÉTUDES

GABRIEL MARCEL

FRAGMENTS PHILOSOPHIQUES

1909-1914

INTRODUCTION

PAR

LIONEL A. BLAIN

ÉDITIONS NAUWELAERTS
2, PLACE CARDINAL-MERCIER
LOUVAIN

BÉATRICE-NAUWELAERTS
10, RUE DE L'ABBAYE
PARIS (VI^e^)

AVANT-PROPOS

Le R. P. Blain a bien voulu me demander d'écrire quelques lignes en tête de ces fragments philosophiques qui datent d'avant la guerre de 1914 et qu'à l'époque je ne destinais certes pas à la publication. J'ai donc dû relire ces pages dont je ne gardais qu'un souvenir assez indistinct. Il me faut avouer que cette lecture s'est accompagnée d'une sorte d'étonnement assez douloureux. J'ai peine à comprendre aujourd'hui comme au cours des années qui suivirent immédiatement mon agrégation et alors que j'avais eu le privilège d'écouter Henri Bergson au Collège de France, je pouvais encore éprouver le besoin de procéder à une recherche tâtonnante qui se poursuivait dans un air raréfié à l'aide d'instruments empruntés à la philosophie post-kantienne. Même Bradley — j'avais lu *Apparence et Réalité* — aurait dû m'aider à me dégager de l'espèce d'étau dans lequel ma pensée restait enserrée. Certes, de tout mon être, j'aspirais à m'en libérer, mais pour cette nécessaire évasion, combien j'étais encore mal outillé ! Si la guerre n'était venue renverser le monde dont j'étais encore prisonnier, pendant combien de temps aurais-je continué à piétiner ainsi ? C'est la question que je me pose; elle n'est pas seule-

ment insoluble, elle n'a peut-être aucun sens.

Certes, à la lumière de tout ce qui a suivi, cette recherche qui évoque pour moi le forage laborieux d'un insecte ou d'une taupe revêt une signification précise. Par instants, c'est comme si elle débouchait à ciel ouvert, mais seulement pour quelques instants — par exemple lorsque je dénonce l'erreur si commune chez les idéalistes qui consiste à objectiver le sujet et à le convertir par là en une forme stérilisée. Il est tout à fait certain que de la façon la plus maladroite, je m'efforçais infatigablement, moi qui ignorais alors tout de Kierkegaard, d'accéder à cette subjectivité vivante qui chez le penseur danois, était comme une fontaine de Jouvence dont les bienfaits ne devaient d'ailleurs être pleinement ressentis que de notre temps.

Mais quelles approches désertiques étaient alors les miennes ? Certes, pour comprendre le travail qui s'opérait alors en moi, il faut compléter la lecture de ces *Juvénilia* par celle des deux premières pièces qui datent de la même époque, c'est-à-dire de *La Grâce* et du *Palais de Sable*. Par une sorte d'économie assez singulière et qui n'avait rien de délibéré, tout se passait comme si je réservais pour le drame les vues concrètes qui dans les Écrits philosophiques de la même période, sont comme aveuglées. Il faut à vrai dire avoir constamment à l'esprit le fait que c'était là pour moi des notes de travail destinées à frayer la voie à une création future.

Mais j'admets volontiers que pour ceux qui ont bien voulu faire de mon *Journal Métaphysique* une étude approfondie, cette publication-ci présente quelque utilité, et je pense qu'elle facilitera notablement la tâche à ceux qui tenteront par la suite de retracer la genèse d'une œuvre dont on a forcément tendance à isoler tel aspect particulier.

Gabriel Marcel
de l'Institut

INTRODUCTION

C'est le Père Roger Troisfontaines, qui le premier dans son livre *De l'Existence à l'Être* fit connaître les œuvres de jeunesse inédites de Gabriel Marcel qu'il classifia dans sa bibliographie et utilisa dans ses analyses. Après lui, d'autres auteurs, par exemple, Pierre Bagot dans son livre *Connaissance et Amour: Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel,* puisèrent dans ces mêmes inédits. Monsieur Marcel lui-même y renvoya assez souvent dans ses conférences et ses essais.

Ces faits ne devaient pas manquer de susciter l'intérêt des lecteurs de Marcel et de leur faire demander: Mais enfin ne pourrait-on pas mettre la main sur ces textes pour les scruter de plus près ?

Entre-temps l'auteur de cette introduction s'était mis à préparer une thèse doctorale à Louvain sur le problème de Dieu selon les écrits de jeunesse de Marcel (1). Il se rendit chez M. Marcel à Paris, qui lui permit d'examiner ses cahiers

(1) *The Notion of Proof for God's Existence in the Early Writings of Gabriel Marcel,* Dissertation doctorale dactylographiée, Univ. Cath. de Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1959.

inédits et l'aida gracieusement à en transcrire quelques-uns. De ce travail il résulta un appendice à la thèse doctorale contenant une sorte de préédition des textes qu'on lira dans le volume présent. Après la défense de la thèse un certain nombre de professeurs de l'Université de Louvain exprimèrent le désir que M. Marcel autorisât la publication de ces textes. La demande lui fut communiquée et il acquiesça avec toute la bonne grâce qu'on lui connaît. Voilà comment ce volume est né.

Maintenant quelques indications techniques. Le Père Troisfontaines avait classifié comme «manuscrits» — numérotés I à XXIII — un certain nombre d'inédits antérieurs ou contemporains au *Journal métaphysique* (1). Les textes de la présente édition ont été choisis parmi ces «manuscrits» et la numérotation en a été conservée. Les manuscrits I à XI inclusivement forment un premier groupe; ce sont des notes antérieures au projet de thèse de Gabriel Marcel ou n'ayant aucune relation directe avec celle-ci. Les manuscrits XII à XXIII forment un second groupe; ce sont des notes pour la thèse.

Dans la présente édition on trouvera des extraits du manuscrit IX et les manuscrits XII, XIV et XVIII en entier. Le manuscrit IX se compose de quatre cahiers d'une soixantaine de pages chacun: 1) un cahier orange contenant a) un

(1) Cf. *De l'Existence à l'Être*, II, 422-23.

court journal philosophique datant de juin 1909 à mai 1910; b) des «Notes sur la théorie du concept chez Aristote d'après Hamelin»; c) et des notes sur une «Théorie du raisonnement»; 2) un cahier gris contenant a) des notes sur une pièce de théâtre; b) et des notes intitulées «Du fondement métaphysique des jugements de valeur»; 3) un cahier rose contenant a) des notes sur Bradley; b) et d'autres notes philosophiques; 4) et un cahier bleu contenant a) des «Notes sur la conscience et le moi»; b) et des «Notes sur les postulats théoriques de la sociologie religieuse». Dans l'édition actuelle on ne trouvera de ce manuscrit IX que le court journal du cahier orange (1, a, ci-dessus). En lisant ces extraits il serait utile de se rappeler que Marcel écrivit ces notes pendant sa dernière année à la Sorbonne, l'année qui le mena à l'agrégation. Il subissait l'influence de l'idéalisme; mais déjà on sent qu'il se dirige vers l'émancipation car il en critique vigoureusement l'intellectualisme exagéré.

Le manuscrit XII est un cahier vert de soixante pages, intitulé *Réflexions sur l'Idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l'Être, hiver 1910-1911.* Ici on se trouve devant un travail d'une grande unité dont le thème central consiste en une critique interne de la notion de *Savoir absolu,* critique qui aboutit aux premiers jalons d'une théorie de la participation. Ce document est le résultat des réflexions de Marcel pendant l'année de repos qu'il dut

prendre après le surmenage des mois préparatoires à l'agrégation. Le jeune Marcel fit des séjours sur la côte française et en Suisse et se mit alors à songer sérieusement à sa thèse. Les notes du manuscrit XII en sont les premières fiches. On saura qu'en mars-avril 1911 Marcel écrivit *La Grâce* (pièce publiée en 1914 avec *Le Palais de Sable* dans *Le Seuil invisible*) où il reprend les thèmes de la foi et de la participation d'une manière plus existentielle. Le manuscrit XII sert de soubassement théorique à cette pièce et l'éclaire sensiblement. Il semble qu'Olivier, homme de bonne volonté et croyant à la croyance de son beau-frère sans pouvoir admettre la réalité de l'objet de cette croyance, ce soit le jeune Marcel lui-même se débattant avec le problème de Dieu et de la justification de la Foi.

Un cahier gris d'une trentaine de pages, sans titre sauf la date *1912-1913*: voilà le manuscrit XIV. On y distingue trois parties inégales: a) des notes sur le fondement des valeurs (pp.1-11); b) des «Notes sur le problème de l'immortalité» (pp. 17-29); c) et des notes sur la vérité et l'invérifiable (pp. 29-32). Dans ce document Marcel s'attarde à montrer comment le dynamisme de la dialectique est une soif d'individualité et de liberté, que seule l'affirmation libre permet un passage à la réalité et comment l'amour conduit à la foi en l'immortalité personnelle du soi et en celle d'autres soi. L'article publié dans le numéro de septembre de la *Revue de Métaphy-*

sique et de Morale, 1912, est probablement antérieur à ce cahier et lui sert de toile de fond. On se souviendra qu'après avoir enseigné la philosophie dans un lycée en Vendôme, en 1911-1912, Marcel ne retourna pas à ce poste à l'automne 1912. Il eut le loisir de se livrer à ses recherches dans la seconde moitié de 1912 et en 1913.

Dans le manuscrit XVIII — un cahier rose de 22 pages intitulé *Théorie de la Participation, 1913-1914* — Marcel essaie de montrer quel lien dynamique existe entre le soi comme acte, la liberté, l'amour et la foi. Éclairant ce cahier, il y a la pièce *Le Palais de Sable* — écrite en août-septembre 1913, — la première partie du *Journal métaphysique,* qui date de 1914 (1er janvier au 8 mai), et cinq cahiers inédits, i.e., les manuscrits XIX, XX, XXI, XXII et XXIII qui consistent en une première rédaction du début de la thèse de Marcel sur l'intelligibilité religieuse, où celui-ci s'efforce de justifier son sujet et passe en revue en les critiquant les systèmes intellectualistes et fidéistes.

La publication de ces textes fera mieux connaître le jeune Marcel, celui d'avant la Grande Guerre, et tout en accentuant la diversité des registres dans lesquels la pensée de ce grand homme évolua au cours de sa longue et fructueuse carrière philosophique, elle fera ressortir aussi la profonde unité de son inspiration et permettra au lecteur de faire un pas

en avant sur la route qui mène vers l'expérience originaire donatrice de sens qui est comme le foyer inaccessible et la source de tout ce qu'il y a de valable dans une philosophie concrète comme celle de Gabriel Marcel.

Lionel A. Blain (Rev.)
Our Lady of Providence Seminary
Warwick, Rhode Island, USA.

TEXTES

EXTRAITS DES *Premières notes et ébauches philosophiques. 1909 à 1914*

[Manuscrit IX]

22 juin 1909 J'ai pris conscience, me semble-t-il, ce matin par moi-même de l'éternelle vérité qui seule peut fonder toute morale; cette vérité je la connaissais, je ne l'avais pas vécue; le moi n'est que négation, et nous n'atteignons la Pensée absolue qu'en prenant conscience du néant de notre individualité: par là Hegel et Schopenhauer se rejoignent. Cette individualité sans doute est une expression de la Pensée absolue; mais en tant qu'elle est une détermination particulière elle en est la pure et simple négation. Le rôle des premiers post-kantiens a été d'étendre l'idée spinoziste qui s'exprime par le *omnis determinatio est negatio* à l'ensemble de ce qui est objectif; or notre moi, notre existence empirique, notre conscience même, que nous le voulions ou non, rentre dans ce monde objectif; notre individualité rentre dans l'ensemble de nos représentations, elle n'a pas plus de valeur ou de signification que celles-ci. Rien n'*est* hors de l'éternelle subjectivité, et tandis que j'écris ceci, déjà je n'ai plus l'intuition qui tout à l'heure me transportait au-dessus de moi-même... La synthèse en

nous d'une nature et de cette conscience absolue, de cette supraconscience est comme l'a vu Coleridge l'éternel mystère auquel la religion s'efforce de répondre. Si la vie a un sens, ce ne peut être à coup sûr que celui-ci: réduire tout ce qui en nous est nature à n'être que l'expression voulue et consciente de cette pensée éternelle; hors de là pas de moralité...

«...Man kann sich überzeugt halten, und es ist *Pflicht* überzeugt zu sein, dass alles Unsittliche auch an sich und in seiner Wurzel schon unverständig ist, und umgekehrt gerade das, was der höchste Verstand erkennt, seinem innersten Wesen nach sittlich und mit allen sittlichen Forderungen übereinstimmend sein muss. (Schelling, *Philosophie de la Révélation,* 10e leçon, II, III, p. 200)».

4 juillet Malgré nos efforts le problème de la transcendance divine se pose inévitablement; quoi que nous en ayons, il ne semble pas possible que l'intellectualisme puisse arriver à fonder la réalité de Dieu sur une conception élargie et dynamique de l'individualité. Dans l'intellectualisme Dieu n'existe jamais que pour le philosophe; or c'est ce que nous ne voulons pas; une religion purement philosophique ne saurait être vraie. Dira-t-on que l'affirmation de Dieu est impliquée dans toute action morale, et non pas seulement dans la conscience que nous pouvons avoir de notre éternité rationnelle ? Nous n'aurions garde de le nier.

Il n'en reste pas moins que cette implication reste obscure et qu'il est douteux que nous puissions nous contenter de l'obscur pressentiment que nous agissons dans le sens de la réalité véritable. Les objections de Schelling contre la théorie de Fichte restent valables, je crois. Mais alors ? Est-ce le saut mortel de Jacobi ? Faut-il se résigner à admettre que Dieu est au-dessus de la raison, et que la raison ne l'atteint qu'en se niant ? Une chose est sûre, c'est d'abord que la religion ne peut se fonder que subjectivement; c'est ensuite qu'elle implique tout au moins comme sa condition essentielle une abdication de l'individuel. Le rôle du philosophe est de nous enseigner, comme l'ont vu tous les grands penseurs, l'irréalité foncière de ce que nous sommes habitués à considérer comme notre nature. Nous ne sommes pas au fond ce que nous croyons être. Mais pourquoi cette illusion, pourquoi cette apparence ? Ici, il faut le reconnaître la philosophie ne peut plus nous être d'aucun secours. Entre la nature rationnelle que la réflexion découvre en nous et la réalité phénoménale que nous nous attribuons, réalité qui n'est ni plus ni moins illusoire que celle du monde extérieur, un abîme subsiste que la philosophie tenterait en vain de combler. Je vois en écrivant ces lignes ce qu'elles peuvent avoir de choquant pour une intelligence ordinaire et surtout pour un esprit «scientifique». «Quoi, dira-t-on, nous sommes ce que le monde, ce que l'ensemble infini des lois qui le gouvernent nous

ont faits». Toujours l'équivoque invincible; la croyance à l'existence en quelque sorte phénoménale de l'ordre rationnel que nous projetons dans la réalité. Loin de comprendre que les lois de l'évolution ne sont que des conditions d'intelligibilité, on veut y voir des raisons d'existence, sans comprendre qu'on tombe par là dans les pires excès d'un providentialisme transcendant, de celui-là même avec lequel on croit en avoir fini. Il n'y a de raisons dans les choses que parce que l'esprit est: voilà la vérité définitivement acquise contre laquelle le pseudo-sens commun s'insurge inutilement. La difficulté invincible pour la philosophie consiste dans l'impossibilité de déduire le fini; pourquoi sommes-nous des êtres finis ? Toute métaphysique me semble échouer dans l'explication de ce fait essentiel. Nier le fini comme Spinoza a tenté de le faire, c'est trop visiblement ne rien dire, et ignorer le problème au lieu de le résoudre. Affirmer qu'il s'expliquerait par une analyse infinie (Leibniz) ou y voir un moment d'une dialectique éternelle (Hegel) qu'il ne nous est pas possible de reconstituer c'est précisément supposer ce qui est en question. Pourquoi cette analyse infinie ? Pourquoi cette impuissance ? Ici donc apparaît l'agnosticisme, limite inévitable d'un subjectivisme conscient de sa faiblesse propre.

6 juillet Le monde n'est pensable que sous la forme de la nécessité rationnelle; il n'est d'autre part connaissable que par une ex-

périence qui inévitablement laisse une place immense à la contingence. Et par là le problème de la contingence prend un aspect nouveau. La contingence, sans qu'on puisse dire qu'elle est à la racine des choses, est l'expression de ce qu'il y a d'individuel dans la réalité; elle est la manifestation la plus nette de ce fait essentiel que la métaphysique me paraît avoir jusqu'ici échoué à expliquer et qui est précisément l'expérience *individuelle;* il y a là un problème que Kant, si tant est qu'il se le soit posé, n'a en tout cas pas résolu. Passer de l'universalité de la raison à l'expérience individuelle voilà l'œuvre difficile et périlleuse entre toutes. Ce problème, il est fort possible que Fichte ait cru l'avoir résolu; j'avoue pourtant ne pouvoir accepter absolument sa doctrine sur ce point. Le moi absolu à un moment de son développement pose le moi individuel; mais pourquoi s'individualise-t-il de *telle façon*? On ne peut l'expliquer du point de vue du fini, et en tous les cas du point de vue de la raison il faut admettre certains caractères particuliers du moi absolu (répugnant par suite à ce que j'appelle l'universalité de la raison) qui le feraient se poser de telle ou telle façon déterminée. Le dernier mot du fichtéisme quoi qu'on fasse c'est l'agnosticisme. Il n'y a pas de passage de l'infini au fini, Brunschvicg l'a parfaitement vu après tant d'autres. Du point de vue de l'infini le fini est nié comme existence; du point de vue du fini l'infini est nié comme connaissable. Mais alors ? Faudra-

t-il accepter la thèse fichtéenne en la rapprochant du phénoménisme, en éliminant ce qui en elle subsiste du spinozisme ? Faudra-t-il faire appel à une intuition, religieuse ou autre, pour expliquer ce qui du point de vue de la raison semble une énigme insoluble ? *Je ne sais pas.*

23 mai 1910 Le donné se pose comme contingent par rapport à la forme intelligible, ou sujet pur de réflexion; mais l'un de ces deux termes n'est concevable que par rapport à l'autre; l'un et l'autre sont des limites de deux progrès inverses. Mais l'idée qui se pose d'abord comme finalité pure, comme limite indéterminée se spécifie et se réalise au contact du donné; elle devient loi et la contradiction inhérente à tout réalisme de la science consiste en ce que la loi est assimilée au donné qu'elle détermine et traitée elle-même comme donné. Mais on ne saurait se contenter de ces deux termes abstraits, une forme intelligible et un donné contingent par rapport à elle; la vérité réside dans l'acte qui les rapproche pour les confronter; cet acte est l'esprit; et par là le rapport de l'esprit à l'expérience apparaît essentiellement différent de ce qu'ont cru la plupart des philosophies du passé; si l'esprit peut poser l'idéal et le réel dans leur corrélation réciproque c'est qu'il n'est pas distinct d'eux, c'est qu'ils sont lui-même; qu'ils sont en quelque sorte la fixation de ce qui fait son essence. L'expérien-

ce est inhérente à la nature même de l'esprit, et elle n'est possible que par rapport à une finalité qui l'oriente. A condition de prendre le mot en un sens large on peut donc dire que l'expérience est l'esprit même exerçant son activité.

28 mai Je crois profondément que la vérité scientifique n'est en aucun sens — pas même au sens le plus rigoureusement critique — la mesure du réel. Mais il n'est pas vrai non plus que la science ne soit qu'un formalisme vide — ou plutôt elle n'est cela que si on isole arbitrairement les résultats scientifiques du progrès intelligible qui les a engendrés. La science est relative à l'activité spirituelle qui la constitue; et c'est un paralogisme que de voir dans le monde considéré comme une science réalisée un tout qui se suffirait; car cette science, comme l'ont vu les grands rationalistes, exigerait une pensée universelle qui la transcendât et la rendît possible. Le savoir achevé ne serait jamais qu'une abstraction; il ne se conçoit que comme idéal relatif d'une pensée agissante, vivante. Cette pensée même d'ailleurs, qui sait si on peut la poser en soi sans tomber dans des contradictions analogues ?

Réflexions sur l'Idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l'Être. Hiver 1910-1911

[Manuscrit XII]

La réalité peut-elle être conçue comme savoir absolu, comme un système intelligible qui comprendrait dans son unité concrète et indivisible tous les éléments particuliers du savoir ? Tout intellectualisme, à ce qu'il semble, tend à une conclusion de ce genre; et, si des exigences critiques interviennent parfois qui viennent limiter la portée des conclusions de l'intellectualisme, il n'en semble pas moins tendre toujours vers l'affirmation de l'identité de l'être et du savoir. Cette notion de savoir absolu est-elle cohérente, est-elle exempte de toute ambiguïté et de toute contradiction ? Tel est le problème que nous voulons poser.

Il est manifeste que le problème du savoir absolu est aussi celui des rapports de l'infini et du fini; le savoir absolu est infini, en ce sens qu'il ne se heurte à aucune limite externe; car cette limite serait pour lui un donné pur, quelque chose d'abstrait et d'inassimilable; bref quelque chose qui ne s'intégrerait pas en

lui: autant dire que le savoir absolu cesserait d'être absolu (1). On pourra, si l'on veut, admettre que cette infinité interne du savoir absolu se traduit par son inexhaustibilité; ou, mieux, que l'inexhaustibilité n'est que la marque subjective de l'infini, l'expression de l'effort de la pensée discursive pour englober en soi la totalité intuitive du réel. Mais il n'y a qu'un pas de cette interprétation à l'affirmation suivante: poser l'infini comme inexhaustible c'est traduire d'une manière négative et contradictoire un caractère essentiellement positif. L'infini est transcendant par rapport à toute

(1) On pourrait à vrai dire alléguer que le savoir ne cesserait d'être absolu que si l'élément limite était supposé connaissable à la rigueur. C'est ce qui, semble-t-il, pourrait être nié; le savoir en tant que savoir peut être absolu en ce qu'il épuise tout le connaissable, et cependant être transcendé par une région échappant absolument aux prises du savoir. Cette objection, croyons-nous, ne peut résister à l'analyse; car si la «région» est de l'inconnaissable absolument, elle n'*est* en aucun sens pour le savoir, et par suite elle ne peut le limiter; le rapport de limité à limite peut bien avoir un sens à l'intérieur du savoir, mais non lorsque l'on envisage la totalité même du savoir. Et c'est cela même que signifie la notion d'infini prise positivement; non pas un progrès au-delà de toute limite (ce progrès ne faisant, comme l'a vu Hegel, que chasser devant soi la contradiction, bien loin de l'éliminer), mais une réalité à laquelle toute limite ne peut être posée que comme intérieure; l'infini est positivité absolue, c'est-à-dire qu'il n'est aucune position déterminée, mais qu'il est le fondement réel de toutes les positions. La question reste ouverte de savoir si ce fondement réel est autre chose qu'un ordre de possibilité idéale; nous n'envisageons pas pour le moment la question sous cet aspect.

analyse. Mais ceci même ne revient-il pas à dire que toute conception finie (et progressive, les deux caractères s'impliquant l'un l'autre) est fausse et contradictoire dans la mesure où elle traduit dans un langage négatif la positivité pure ? Dire que l'infini est par delà la pensée discursive, c'est dire que la *pensée discursive, ou encore que le fini n'est pas.* Nier ceci ce serait voir dans le fini un élément de l'infini, alors que l'infini est manifestement par delà toute composition; ce serait dire: le fini est un élément de ce qui n'a pas d'élément. Cette formule contradictoire dénonce exactement la difficulté; du moment où nous posons le fini en quelque sens que ce soit comme réel, nous nions du même coup l'infini; l'infini n'est pas conciliable avec une méthode de juxtaposition. L'intellectualisme est dès lors conduit par une logique qui nous paraît invincible à nier le fini *en tant que tel.* C'est-à-dire que s'il y a dans le fini quelque chose de réel, ce sera l'infini; le fini tient de l'infini le peu de réalité qu'il possède; par lui-même il n'est rien, rien qu'une vue abstraite et contradictoire. Nul n'a mieux qu'Hegel aperçu cette exigence absolue de l'intellectualisme; on aperçoit du reste aisément que ce qui est vrai du point de vue de la substance spinoziste, doit l'être exactement de même du point de vue du savoir absolu.

Dès lors le savoir absolu apparaît comme infini et comme niant le fini comme tel; d'autre part il assimile et comprend en soi, bien évi-

demment, tout ce qu'il a de réel en lui; il ne laisse de côté, il n'exclut que la négation. Et qu'une critique verbale ne voie pas ici de contradiction; l'infini exclut les négations — mais il ne leur est pas extérieur (comment *rien* serait-il extérieur à quelque chose ?), il les dépasse. Le savoir absolu comprend en soi la vérité de toutes les connaissances finies, qui, en tant que telles, sont irrésistiblement vouées à la contradiction. La vérité du fini est dans l'infini; et, si cette vérité nous est présentée chez un néo-hégélien comme Bradley, comme le terme d'une méthode de supplémentation infinie, nous ne devons pas oublier que cette méthode est infestée de contradictions et ne peut être qu'une approximation indéfinie du réel; cette méthode aboutit à ce résultat étrange que le fini est un élément du système absolu à condition d'être transformé; mais l'absurdité de ce résultat saute aux yeux, aucune supplémentation ne peut faire d'un élément quelque chose de plus qu'un élément — et il n'y a pas d'éléments du savoir, d'ailleurs, il n'y a pas de passage du fini à l'infini (1). Le savoir absolu, avons-nous dit, est système infini; mais à condition qu'on évite d'admettre qu'il y a des éléments systématisés; les éléments n'existent que pour des conceptions

(1) Nous n'avons garde de méconnaître que la pensée est en un sens ce passage même, mais elle est un passage éternel, une médiation éternelle; une médiation impuissante pour ainsi dire à renoncer à elle-même; ce qui s'explique puisqu'elle ne pourrait renoncer à soi sans devenir un objet qui serait lui-même transcendé par elle-même.

partielles et abstraites, et alors c'est la systématisation (conçue comme concrète et absolue) qui disparaît. Ici encore, si le fini est, l'infini n'est pas; et alors le fini perdant toute réalité, tout support, se nie lui-même. Affirmer et nier le fini sont des actes identiques; la différence entre eux est *Meinung* comme dit Hegel. L'infini c'est, non pas une abstraction comme un jugement précipité risquerait de nous le faire penser, mais ce par rapport à quoi tout est abstraction. Le critère de l'abstraction ne peut être une abstraction; et c'est cela même qu'est le savoir absolu. On conçoit comment les savoirs partiels pourront apparaître comme des imitations plus ou moins imparfaites de cette totalité pure, mais ces imitations ne peuvent être que des ombres. Et si la lumière peut produire l'ombre, l'ombre n'est rien sans la lumière. Demandons-nous maintenant ce qu'on veut dire quand on vient parler de la richesse concrète du savoir absolu. Il ne saurait s'agir de spécifications intérieures à l'absolu; l'absolu, dans la mesure où il est lui-même, ne comporte pas de détails. Les détails sont toujours relatifs à des conceptions finies et abstraites; parler de la richesse concrète de l'absolu c'est dire qu'il se prête à une multiplicité infinies de conceptions abstraites. Il va de soi du reste que cette multiplicité ne peut apparaître comme un criterium qu'en vertu d'une illusion; il n'y a pas de critère d'un critère, quand ce critère est lui-même absolument premier. Mais demandons-nous en quel sens on

peut parler de l'universelle compréhension du savoir absolu. Celui-ci ne peut avoir une portée purement négative. Et d'autre part à moins de se payer de mots on n'aperçoit pas le moyen de ne pas faire intervenir cette possibilité illimitée de vues abstraites, de pensées finies, d'expériences. Dira-t-on que ces vues sont toutes relatives à l'absolu qui donc en droit est indépendant d'elles et ne les implique pas ? Mais voici comment, selon nous, la question, se pose: que l'absolu soit concevable sans qu'on fasse intervenir ces aspects partiels, c'est ce qui est possible en droit; mais l'absolu se ramène alors à une affirmation pure, et qui perd tout caractère d'intelligibilité. L'intelligibilité réside dans une unité de déterminations séparables dans l'abstrait; mais elle implique que ces déterminations subsistent comme telles au sein même de l'unité; si elles disparaissent nous n'avons plus affaire qu'à je ne sais quelle identité abstraite et substantielle. Le savoir absolu n'est donc intelligible que si l'on conçoit comme subsistant en lui les distinctions du fini, que si l'on ne fait pas abstraction des vues partielles possibles. Mais ainsi compris le savoir absolu ne repose plus entièrement sur lui-même; il admet l'intervention de pensées finies *pour lesquelles* il est; autant dire qu'il cesse d'être absolu. Nous pourrions donc formuler ainsi notre conclusion: le savoir absolu n'est intelligible que dans la mesure où il est rapporté à des pensées finies; mais une certaine extério-

rité subsiste dès lors entre elles et lui; il n'est plus le savoir absolu. Nous n'apercevons qu'un moyen d'échapper à cette contradiction; et il est manifestement ruineux. Il consisterait à nier résolument que le savoir absolu soit intelligible. L'intelligibilité, dira-t-on, vaut à l'intérieur du savoir, non pour le savoir pris globalement. Mais ceci reviendrait à dire que si l'on suppose achevée la systématisation intelligible du réel, l'intelligibilité disparaît. En d'autres termes l'intellectualisme poussé à ses dernières limites se détruit lui-même. En voulant hypostasier l'intelligibilité en un système absolu on la détruit. Si la réalité c'est cette systématisation pensée comme complète, il est manifeste que la réalité n'est pas intelligible; il est trop évident que nous ne résoudrons pas la difficulté en disant qu'elle est *plus qu'intelligible*.

Avant de préciser davantage ce qu'il faut entendre selon nous par identité de l'intelligible et du réel, de préciser les limites dans lesquelles cette notion paraît valable, nous devons signaler une autre difficulté à laquelle du reste il a déjà été fait allusion.

Admettons, quoique ce soit sûrement faux, que l'ambiguïté de la notion de savoir absolu puisse être dissipée; qu'on puisse du point de de vue même de l'absolu parler de son contenu concret. Encore est-on obligé de reconnaître que, si ce contenu concret est idéalement identique au contenu de toutes les expériences finies, il ne peut être posé que comme le résultat d'une

transformation. La nature de cette transformation est dans l'abstrait aisée à comprendre. Elle consiste à réunir tout ce qu'il y a de positif dans les pensées ou les expériences finies, en faisant abstraction du reste. Cette méthode, claire au premier abord, s'obscurcit à la réflexion. C'est que l'usage qui est fait ici du concept de négation n'est point clair. Si nous avons affaire à une négation absolue, on ne voit pas qu'il soit possible de n'en pas faire abstraction. Faire abstraction du néant, c'est manifestement laisser les choses telles qu'elles sont. S'il s'agit au contraire d'une négation réelle, c'est-à-dire déterminée, il semble qu'il soit beaucoup plus difficile d'en faire abstraction. Car cette négation spécifiée doit correspondre dans l'absolu à quelque affirmation (si inaccessible qu'elle puisse être pour nous), et alors la méthode se complique; ajoutons qu'elle perd en clarté ce qu'elle gagne en complexité. Mais faisons un pas de plus, quoique ce soit peut-être une tâche ingrate que d'insister sur une méthode que nul n'a jamais été capable d'appliquer et qui par définition est inapplicable pour une pensée finie (1). Au fond il s'agit de faire abstraction des limites externes qui conditionnent la réalité de tout objet fini et en ont fait une pure apparence. Sans soulever la question (que l'idéalis-

(1) Ajoutons que d'autre part elle ne peut avoir de valeur du point de vue de l'absolu; puisque de point de vue de l'absolu (si tant est que ceci ait un sens) le fini n'est pas.

me absolu déclare lui-même insoluble) de la possibilité de ces limites, demandons-nous seulement si le savoir absolu ne sera pas un savoir singulièrement fragmentaire, un compendium manifestement plein de lacunes, un sommaire abstrait du réel. Et si l'on répète que les limites ne peuvent caractériser positivement le limité, nous répondrons qu'en tous les cas elles apparaissent *positivement* comme introduisant une caractérisation de ce genre; illusion, soit; mais quel est le rapport de cette illusion au savoir absolu ? C'est évidemment un élément qui doit être transformé et qui par le fait de la transformation s'amplifie en quelque sorte de manière à devenir le savoir lui-même. Transformation, disions-nous c'est-à-dire passage de l'un à l'autre. Il semble donc qu'il y ait bien une nature de l'illusion, quelque chose de positif (en un sens mystérieux) qui la rend réfractaire comme telle à toute transformation. Qu'il y ait une vérité de l'illusion, et que cette vérité se ramène au savoir absolu posé idéalement c'est ce que nous ne contesterons pas. Mais il semble illégitime de réduire *le fait de l'illusion* à la vérité idéale qui est son fond. Le fait de l'illusion se ramène à une affirmation qui se caractérise par la limitation qu'elle implique et qui cesserait d'être elle-même si on la transformait en faisant abstraction de cette limitation même (1). Nous ad-

(1) On voit sans peine quel grave problème se trouve ici posé; une pensée est-elle toute entière contenu ? Peut-on

mettrons donc, sans insister ici sur les conséquences philosophiques de cette distinction qu'on ne doit ou qu'on ne peut assimiler l'existence de l'erreur (ou du fini) avec son contenu idéal. Il semble dès lors que nous soyons en présence de ce dilemme. I) Ou bien l'erreur en tant qu'existence est assimilée par le savoir absolu comme telle; elle fait partie, en tant qu'erreur, de la nature du savoir absolu; mais alors le savoir absolu cesse d'être un système intelligible; si le fini existe en lui comme tel, c'est donc qu'il comprend en soi de véritables éléments; il n'est donc plus l'absolu. II) Ou bien l'erreur en tant qu'existence est exclue du savoir absolu qui n'assimilerait que la vérité du fini; l'absolu ne serait que la concentration de cette vérité. Mais on voit de suite ce que cette solution présente de contradictoire; le savoir absolu exclut un certain mode de position des idées, qui est à proprement parler le fini; il semble donc bien cesser d'être absolu. Peut-être pourrait-on présenter la contradiction sous une forme plus saisissante; il subsiste une distinction entre le fini en soi (qu'il soit ou non

rejeter la forme de ce contenu comme un accident négligeable ? Mais en tous cas accident ne signifie pas négation; de ce que en vue de certaines fins logiques on peut ne pas tenir compte des conditions qui accompagnent une pensée et les traiter comme une limitation, il ne s'ensuit pas que lorsqu'on se place au point de vue du savoir absolu on ait le droit de maintenir cette séparation et même, allant plus loin, de traiter cette limitation comme une négation inconditionnée.

pure négation), c'est-à-dire le fini considéré dans sa nudité abstraite, et le fini réduit à l'essence intelligible qui elle-même s'identifie en dernière analyse au savoir absolu. Une distinction subsiste entre deux points de vue, et cette *distinction n'est pas intérieure au savoir absolu;* le savoir absolu n'exprime qu'un aspect, non la totalité concrète dont les deux aspects ne seraient que des moments abstraits. Mieux: le savoir absolu qui devrait être l'affirmation de l'identité de l'idéal et du réel se pose maintenant comme purement et exclusivement idéal. Une dualité subsiste entre l'idéal et le réel, dualité qu'il ne peut englober. Faisons un pas de de plus; savoir absolu (totalité idéale des essences) et ordre du fini ne peuvent apparaître que comme deux éléments d'une totalité supérieure qui les comprendrait en soi; mais ou cette totalité se confond avec le savoir absolu qui est alors à la fois élément et tout, ce qui est contradictoire ou si elle dépasse le savoir elle est en elle-même inconnaissable, elle est une substance à laquelle le savoir se ramène sans qu'on puisse comprendre comment (1). Si l'on refuse ces deux alternatives on n'a plus

(1) On pourrait être tenté de concevoir le savoir absolu comme forme de la substance dont le fini comme tel serait le contenu. Mais l'absurdité de cette solution est manifeste; car dans la substance forme et contenu doivent être sinon identiques au moins absolument adéquats l'un à l'autre; et quelle adéquation peut-il y avoir entre le fini et l'infini ?

d'autre issue qu'une régression infinie et le savoir absolu devrait être transcendant à toute régression de ce genre.

La deuxième solution paraît donc aussi ruineuse que la première. Reprenons les conclusions qui précèdent pour chercher à en déterminer l'exacte portée. L'absolu nous était apparu comme devant être un système intelligible infini et concret, un savoir absolu. Dans l'abstrait il semblait devoir ne rien exclure et en même temps être une unité parfaite, dont les éléments n'auraient qu'une existence incomplète, idéale. Il y avait là deux exigences se formulant comme il suit:

1) l'imparfait doit exister en tant qu'imparfait dans l'absolu même, sinon il lui est extérieur, et l'absolu n'est plus qu'un contenu, qu'une construction idéale;

2) l'imparfait ne peut exister en tant qu'imparfait dans l'absolu, sinon celui-ci n'est qu'une liaison d'éléments qui subsistent comme éléments et ne consituent pas un véritable système. Ces deux exigences également essentielles se révèlent donc contradictoires, et ne peuvent être satisfaites à la fois. Le savoir absolu ne peut être à la fois compréhension totale et système intelligible; il ne peut être, si l'on nous passe l'expression, à la fois extensivement et intensivement absolu; et d'autre part il n'est plus rien, s'il n'est pas l'un et l'autre. L'affirmation d'une système intelligible parfait auquel rien ne serait extérieur et qui comprendrait dans son

unité les pensées finies comme ses moments abstraits se révèle donc, à ce qu'il nous semble, ambiguë et même illusoire.

Mais si, renonçant à cette idée d'un savoir absolu, nous cherchons à déterminer ce qu'il y a en elle de vraiment positif, que trouverons-nous ? Sans doute il faut abandonner l'espoir de réintégrer le fini dans l'absolu, il faut concéder qu'une extériorité subsiste entre le fini comme tel et cet absolu même. Mais en quel sens pourrons-nous dès lors affirmer l'unité du vrai ? Qu'il y ait là une exigence inconditionnée de l'esprit, c'est ce que nous ne croyons pas possible de nier. Notre but n'est point en effet ici de combattre l'intellectualisme, mais de chercher à en déterminer les limites et l'exacte portée. Nous nous trouvons, à ce qu'il nous semble, en présence de deux conceptions toutes deux incomplètes et inconciliables, et dont l'unité, si elle était possible, serait le savoir absolu. De ces deux conceptions l'une paraît devoir être rejetée comme illusoire, c'est celle d'après laquelle l'absolu serait le résultat d'une pure sommation du fini. Cette sommation nous apparaît immédiatement comme inconcevable; et d'ailleurs l'absolu, avons-nous vu, ne peut à aucun titre être conçu comme le produit d'une juxtaposition d'éléments; les éléments disparaissent du point de vue de l'absolu qui lui est en droit et nécessairement antérieur. Cette sommation ne serait possible que par l'extension illégitime d'une méthode qui n'est applicable

qu'à l'ordre du fini. Pour ce qui est de poser l'absolu (intellectuellement conçu) comme fini, ce serait là une concession ruineuse à laquelle un esprit raisonnant ne se peut résoudre. Reste la seconde conception que nous formulerons ainsi: l'absolu peut-il être conçu comme un système qui comprendrait en soi la vérité du fini et rien que sa vérité, qui serait comme une concentration idéale, comme une vision parfaite de ce qui dans le fini apparaît comme irrationnellement dispersé et n'est par suite le fini qu'imparfaitement aperçu ? On observera immédiatement qu'en un sens rien n'est extérieur à ce système (parce qu'aucune vérité ne peut être posée hors de lui) et qu'en un autre sens tout lui est extérieur (puisque les modes de compréhension imparfaits sont nécessairement exclus de son essence). Il nous paraît que l'affirmation d'un système de ce genre est enveloppée dans tout acte de pensée; car il est impossible de concevoir ce que signifie la notion de vérité si elle ne se ramène pas à l'idée d'un tel système.

Avant de nous demander comment il convient de l'interpréter, nous devons envisager certaines objections qu'on ne peut manquer de nous faire. Celle-ci d'abord. Comment ce système peut-il être infini, si une extériorité subsiste entre lui et les modes de compréhension imparfaits ? La réponse ne nous paraît pas douteuse. En quel sens en effet l'extériorité subsiste-t-elle ? En ce sens qu'il n'y a pas de réduction

possible de l'un à l'autre, en ce qu'il n'y a pas de passage possible d'un plan de vérité inférieure au plan de vérité absolue. C'est exactement ainsi que le fini est extérieur à l'infini; dans la mesure où nous fixons l'infini, où nous en faisons un être que sa limite caractériserait positivement il n'est point douteux que l'on ne doive le considérer comme extérieur à l'infini. Car en tant que tel, en tant que fini il ne peut être absorbée par l'infini; mais si l'on envisage son essence (qui joue ici le rôle de la vérité du fini, ou plutôt n'en est qu'une expression spéciale) il n'en sera plus de même, et l'extériorité disparaîtra. Il y a donc bien ainsi un sens où l'extériorité subsiste entre le fini et l'infini, et un sens où elle disparaît.

Une autre objection serait la suivante: une sommation paraît possible de la vérité du système idéal et de celle qui est éparse dans le fini, et par suite le système idéal n'est pas parfaitement, suprêmement vrai. La réponse saute aux yeux; l'objection porterait contre une conception en quelque sorte extensive de la vérité, non pour une doctrine qui y verrait une intériorité parfaite, une unité absolument compréhensive. Mais ne pourrait-on pas nous reprocher de reprendre à notre compte la conception même du fini que nous avions critiquée et d'user à notre tour de façon illégitime du concept de négation ? Il importe ici, croyons-nous, de distinguer; et la distinction qui s'impose ici

correspond en quelque façon à celle que nous avons établie pour l'extériorité. Sans doute si le fini n'était que négation la conception hégélienne ou néohégélienne serait valable, et c'est ce que nous avons nié; mais de ce qu'il est plus que négation, il ne s'ensuit pas qu'il ne soit négation à aucun titre et en aucun sens. Le fini, croyons-nous, est une négation qui s'affirme, une négation qui imiterait en quelque mesure l'affirmation positive et concrète de l'être; si l'on ne considère que le contenu, c'est-à-dire si l'on se place à un point de vue rigoureusement intellectuel on réduira le fini à une négation pure, mais on n'aboutira par là qu'à une vue abstraite d'où aucune conclusion métaphysique ne saurait être tirée. Pour avoir chance d'aboutir, il faut tenir compte du mode spécial de position de la négation qui la qualifie et le fait être en quelque manière d'une existence qui n'est illusoire que par comparaison. Mais il n'en reste pas moins que, si nous nous en tenons à ce que nous avons appelé le point de vue intellectuel il est légitime d'identifier fini et négation; ce n'est là à vrai dire, répétons-le encore, qu'une manière provisoire et imprécise de concevoir les choses.

Nous allons du reste être maintenant amenés à approfondir l'idée même de fini par la nécessité où nous nous trouvons de nous demander en quel sens une vérité du fini est possible.

Mais auparavant il importe de se demander en quel sens un système absolu est possible.

Une première conception consisterait à en faire un idéal de la pensée finie vers lequel celle-ci s'acheminerait progressivement. Mais il apparaît immédiatement que le propre de cet idéal serait de ne pouvoir se réaliser. Supposons en effet le savoir achevé. La pensée finie se constituant en un système complet qui absorberait le monde en soi; l'évolution de cette pensée connaissante devra-t-elle être posée comme régie par des lois ? Si elle n'est pas soumise à des lois, le savoir cesse d'être absolu; il y a une sphère de contingence qui reste hors de ses prises; il nous faut donc admettre qu'elle est régie par un certain déterminisme; ce déterminisme est-il connaissable pour la pensée finie supposée achevée ? S'il ne l'est pas, cette pensée n'est donc pas absolument connaissante; s'il l'est, la question de savoir si la connaissance de ce déterminisme elle-même est régie par des lois se reposera, et ainsi de suite à l'infini; cette régression sans terme dénonce une contradiction interne à laquelle on doit prendre garde. Y échappera-t-on en niant le dualisme de la loi et de la connaissance de la loi ? Mais, outre qu'il est malaisé d'éviter le problème de la nature des lois virtuelles (qui ne se peut, semble-t-il, résoudre que si l'on a recours à une pensée transcendante), la situation sera-t-elle meilleure en posant l'autonomie absolue de la pensée ? Le savoir absolu deviendra relatif à une liberté pure qui le détruira en tant qu'absolu. On peut d'ailleurs remarquer que le passage

de la pensée finie au savoir absolu (c'est-à-dire à la négation de la limite) est impossible.

Nous arrivons donc à cette conclusion que le savoir absolu comme idéal d'une pensée finie est impuissant à exister. Mais ce savoir absolu ne nous était-il pas apparu comme la réalité même ? Et dès lors ne doit-on pas dire que du point de vue où nous nous sommes placés la réalité et l'existence apparaissent comme inévitablement dissociées ? Nous arrivons donc à cette conclusion que pour une pensée finie (au moins en tant que connaissance) *la réalité ne peut en aucune façon être posée comme existante*. C'est à nos yeux le sens profond et caché de la dialectique transcendentale. Il nous faut maintenant pénétrer plus avant dans le problème même de la nature de l'existence. Exister, dirons-nous, et ce n'est là qu'une définition provisoire, c'est être donné à une conscience en général (1). L'existence est liée à la pensée en tant que celle-ci est capable d'un donné, c'est-à-dire en tant qu'elle est finie. Autant dire qu'elle est, dans une mesure qu'il faut préciser, une limite; elle est, plus exactement, la fonction de limite qu'exerce vis-à-vis d'une pensée finie le donné en relation avec cette pensée. Il nous paraît plus exact de définir l'existence comme une fonction que comme

(1) On pourrait à ce propos insister sur la différence qu'il y a entre cette définition qui est une définition critique, et la définition que donne de l'existence l'idéalisme empirique.

une position à la manière kantienne (Kant a peut-être eu tort de ne pas préciser mieux sa pensée qui a pu prêter sur ce point à des interprétations réalistes peu fondées). Peut-être serait-il plus exact de dire que l'existence est un moment, un moment idéal lié à l'essence (1) de la pensée finie. La pensée en tant que telle apparaît immédiatement comme affranchie de l'existence dont elle est la condition. Il y a plus: l'existence, relative à la pensée, est, si l'on peut dire, aussi relative intrinsèquement; c'est qu'en effet une limite ne peut être véritablement extérieure à la pensée; la pensée ne connaît ses limites qu'en les dépassant; autant dire que ses limites se posent par rapport à elle comme contingentes, et que jusqu'à un certain point elle les nie. Là où il y a limite, il y a donc progrès, puisqu'il y a appel à l'approfondissement. L'existence se résout en devenir (succession de limites niées en même temps qu'elles sont posées); si ce dernier est considéré comme forme, comme loi de manifestation on peut l'appeler existence; s'il est considéré comme contenu, comme ébauche de système intelligible il est préférable de l'appeler essence. Dire que l'essence (telle essence déterminée) existe, c'est dire qu'elle s'est présentée sous cette forme successive et limite à la pensée, c'est dire qu'une

(1) Il importe de ne pas prendre ici le mot essence dans son acception exacte. La finitude de la pensée est-elle autre chose qu'une déficience de l'essence ? Ce problème sera examiné plus loin.

pensée finie en général ne peut l'appréhender qu'ainsi.

On aperçoit par là la relativité fondamentale du point de vue de l'existence. Pour une pensée absolue ce point de vue subsiste-t-il ? Nous avons vu que même pour la pensée finie toute limite est contingente et lui reste intérieure. Ces limites n'en sont pas moins réelles en ce qu'elles sont les conditions nécessaires du développement par lequel la pensée finie prend conscience de soi; elles sont, si l'on peut dire, essentiellement idéales et accidentellement réelles. Une pensée absolue est-elle soumise, peut-elle être conçue comme soumise à un développement interne ? Telle est la signification du problème que nous avons posé. Or un développement immanent impliquant nécessairement une finalité ceci revient à se demander si l'on peut concevoir une finalité régissant une pensée absolue. A cela il semble bien qu'il faille répondre négativement; car la transcendance de la finalité par rapport au donné qu'elle régit, semblant établie (1) il faudrait admettre une finalité supérieure à la pensée absolue, ce qui nous ferait retomber dans un réalisme contradictoire. Dès lors il paraît établi que du moment où l'on pose une pensée absolue il faut renon-

(1) Par là nous entendons que la finalité ne se peut expliquer du point de vue des éléments, et qu'on est obligé de concevoir ces vues comme des vues abstraites finies sur un tout indivisible.

cer à retrouver en elle un développement immanent.

Si donc, et c'est la dernière hypothèse possible, on affirme la trancendance d'une pensée absolue par rapport à toute pensée finie il faut se résoudre à fixer cette pensée absolue et à la concentrer dans l'intemporel. Une équivoque subsiste néanmoins ici: intemporel peut signifier indépendance radicale par rapport au temps, inapplicabilité du temps à une certaine réalité (c'est en ce sens que les vérités mathématiques sont intemporelles); intemporel peut aussi signifier concentration-limite d'une durée (il est impossible de faire totalement abstraction de la durée, mais on la réduit à n'être plus qu'un indivisible). En quel sens peut-on poser la pensée absolue comme intemporelle ? Il semble, si c'est au premier sens, qu'on lui enlève tout caractère de conscience; comment en effet poser l'irréductibilité de l'acte de conscience et de la durée ? Ou plutôt celui-là n'est-il pas le maximum de concentration de celle-ci en ce sens qu'il contiendrait en puissance toute la durée ? Mais la pensée absolue niée à la fois comme idéal et comme conscience n'est plus qu'une substance dont l'idéalisme ne saurait tirer parti. Si elle n'est pas idéal d'une conscience, il faut qu'elle soit conscience actuelle. Elle enveloppe par suite en soi un rapport (évanouissant) à la durée. Examinons cette hypothèse et demandons-nous si elle est recevable. L'hypothèse d'une con-

science absolue répond-elle aux exigences qui l'on fait inventer ? Nous sommes partis de ce fait que tout acte de connaissance suppose la connaissance achevée; au point où nous en sommes, et si l'hypothèse est vraie, cette formule doit pouvoir se transposer: l'acte d'une conscience finie, dirons-nous implique la position d'une conscience absolue; on pourrait tirer de là que le développement des consciences finies est l'imitation déroulée de la conscience absolue; la conscience finie réaliserait la vérité en reproduisant en soi le contenu de la conscience absolue. Mais il est facile de voir que ou bien cette conception se ramène à un réalisme inacceptable et dénué de sens, ou bien elle implique un lien intelligible entre la conscience finie et la conscience absolue; ce lien est alors la pensée même; et l'on revient aux conceptions précédemment critiquées. La vérité ne peut donc pas s'hypostasier dans une conscience; le spiritualisme ne constitue pas par rapport à l'idéalisme un progrès mais un recul, et d'autre part l'idéalisme est obligé de poser un savoir absolu qui se détruit en s'affirmant.

De cet ensemble de critiques quelle conclusion est-il possible de tirer ? A quoi tiennent les contradictions multiples que nous avons signalées ? A ceci que nous avons hypostasié une exigence de la pensée et que nous avons cru possible d'isoler et de considérer en soi le pseudo-réel ainsi obtenu. Les philosophies du savoir absolu sont victimes, semble-t-il, de la même

illusion que les réalismes naïfs. Elles croient pouvoir couper le lien qui unit l'objet (ici le savoir absolu) au sujet et traiter l'objet comme un être, sans s'apercevoir que la réalité de cet être est due à sa participation au sujet. Le savoir absolu, comme la matière ou la vie, n'est encore qu'une abstraction, la plus haute et la plus concrète, il est vrai. Supposons pour un instant constituée et achevée une dialectique qui ferait du réel un système intelligible parfait, établissant en quelque sorte une circulation intelligible entre les notions; cette dialectique, ce système ne seraient encore que des produits relatifs à l'acte qui les avait posés; ce qu'ils ont de concret ils le tiendraient de l'acte d'affirmation concrète qui les aurait établis. Le savoir absolu apparaît donc comme inévitablement idéal, et rien que cela; comme inévitablement corrélatif d'une subjectivité pure dont il ne se peut détacher que par une illégitime abstraction. En revenons-nous pour cela à un criticisme timoré qui poserait comme réalité unique l'acte de conscience où s'unifient le sujet et l'objet ? Il ne le semble pas; car cet acte contient en germe toutes les contradictions que nous avions signalées; il tend au savoir absolu comme vers son achèvement; et nous avons vu qu'il ne peut y parvenir. Mais, insistera-t-on, ne faut-il pas malgré tout que cette réalité soit tout au moins immanente à l'acte de conscience ? Des équivo-

ques sont à dissiper. Au sens où le savoir absolu est *immanent* à l'acte de conscience, le mot ne peut s'appliquer à la réalité puisque celle-ci ne coïncide pas et ne peut pas coïncider avec le savoir absolu. De cette «immanence intellectuelle» qui se ramène en dernière analyse à une implication de notions il ne semble donc pas qu'il puisse être question. A supposer qu'un développement dialectique comme celui de la *Doctrine de la Science* soit possible à partir du Je pense, ce développement ne pourrait être pensé comme achevé que par un acte arbitraire de l'esprit qui en manifesterait le caractère abstrait et idéal. En d'autres termes, pour le dire encore une fois, le rapport du Je pense au savoir absolu, rapport en dehors duquel une métaphysique intellectualiste ne peut pas se constituer, est un rapport sans vérité et sur lequel ne peut se fonder qu'une science dépourvue de toute prétention, de toute exigence ontologique. Dans le système qu'une telle métaphysique tend à édifier il n'y a, comme Schelling l'a vu profondément, aucune place pour l'être. Suit-il de là que l'être n'est en aucune façon et en aucun sens immanent à l'acte de conscience ? Il suffit de se rendre compte de ce qu'impliquerait une pareille négation pour en comprendre l'absurdité. Nier purement et simplement toute immanence de l'être à la conscience, c'est nier le rapport de la pensée au réel, c'est par suite ou bien nier absolument qu'il y ait du réel, ou bien, à la façon

du réalisme, tout en posant le réel l'exclure de la pensée, c'est-à-dire le nier. Les contradictions du réalisme, ont été suffisamment mises en lumière par l'histoire de la philosophie pour qu'il soit inutile d'y revenir. La première solution est-elle plus acceptable ? Il est manifeste que non; la négation du réel suppose en effet une certaine conception du réel (en général éléatique), et, si l'on va au fond des choses, nier absolument le réel, c'est pour la pensée, se renoncer soi-même soit par un acte désespéré et sans raison, soit en vue d'une des fins rationelles que la pensée, si elle est conséquente, doit précisément identifier avec le réel. Quoiqu'on pense d'ailleurs de cette dernière thèse, il paraît manifeste que, le réalisme une fois rejeté, le fantôme substantialiste une fois dissipé, l'identification synthétique de l'être et de la pensée est tout au moins inattaquable, pourvu toutefois qu'elle ne conduise pas à la notion de savoir absolu et ne s'en rende pas solidaire (elle y conduit à vrai dire nécessairement). Il reste donc, nous le répétons, que la négation du réel soit une sorte de suicide injustifié, de saut dans l'inconnu auquel la pensée ne peut en aucun cas être condamnée. Si les deux alternatives précédemment posées sont toutes deux inacceptables, il faut bien que l'immanence soit vraie en quelque façon. Avant de nous demander en quel sens elle peut être légitimement affirmée, cherchons par quelle nécessité la pensée est contrainte de la poser (en quelque façon que ce soit). Il est évident

d'après ce qui a été dit précédemment que pour la pensée nier absolument l'être ou le poser hors de soi d'une manière inconditionnée revient au même: en fait l'idéalisme s'est développé surtout à partir du moment où l'on a compris cette identité profonde du réalisme et de l'acosmisme (1). L'esthétique transcendantale, si l'on fait abstraction de la chose en soi est certainement dominée par la conscience de cette identité. Si la pensée est ainsi extérieure à l'être, elle n'est donc qu'une forme et ne trouve en soi rien de substantiel. Dire qu'elle est une forme, c'est dire qu'elle-même se pose comme forme, puisque les déterminations de la pensée réfléchie ne sont jamais que celles qu'elle pose en elle. Cette substantialité qui lui fait défaut est bien encore quelque chose de posé (*gesetzt*), non de trouvé (*gefunden*); à coup sûr, elle devient du coup quelque chose d'idéal; et en effet l'être n'est plus au point de vue où nous nous plaçons qu'une sorte de corrélatif purement idéal qui flotte devant (*vorschwebt*) la pensée et que celle-ci par ses démarches réelles convertit à chaque instant en pensée. Mais il n'y a d'après le postulat initial dans ce procès rien que l'accidentel, rien qui soit vraiment de l'être. Et cependant il est manifeste qu'entre une telle doctrine et un idéalisme comme celui de Fichte qui pose l'identité de l'être de la pensée, la différence

(1) Acosmisme est pris ici en un sens un peu différent du sens habituel mais il ne semble pas qu'il y ait de mot pour désigner une philosophie qui nierait la réalité.

n'est que d'opinion (*Meinung*), pour prendre l'expression hégélienne. Autrement dit exclure absolument l'être de la pensée et affirmer leur identité sont des actes identiques en leur fond. Nous savons déjà pour quelle raison cette identité ne saurait être posée. Mais alors en quel sens peut-on parler d'immanence ? Nous savons maintenant qu'il y a entre l'être et la pensée un rapport et que d'autre part ce rapport n'est pas la pure et simple identité. Comment faut-il entendre ce rapport ? Une pensée étant donnée, par exemple un état de conscience, en quel sens y a-t-il de l'être dans cette pensée, dans cet état de conscience ? Un réalisme qui ne doit son apparence de signification qu'aux métaphores dont il s'habille étant exclu, quelle réponse s'imposera à l'esprit ? L'identité étant posée comme postulat, l'être de la pensée en question se ramènera à n'être que ce qu'il y a en elle de vraiment *pensé,* c'est-à-dire d'assimilable à la réflexion, c'est-à-dire encore d'intelligible; nous savons comment le passage se fait de proche en proche de ce noyau au système tout entier et comment le noyau ne prend sa réalité que par rapport au système qui n'est lui-même que le tout de la pensée vraie. Nous avons vu d'autre part pourquoi cette manière d'interpréter la connaissance est inacceptable et contradictoire. Comment est-il possible de l'améliorer ? Il est évident que tant qu'on se place au point de vue de la vérité, au point de vue de l'essence, cette inter-

prétation est la seule possible. Mais du moment où l'on a découvert l'essentielle relativité de ce point de vue, il en est autrement. Une remarque s'impose immédiatement: c'est qu'il est impossible de remonter d'un élément quelconque du savoir au réel. Puisque cet élément implique, pour cesser d'être un abstrait, la totalité (impensable d'ailleurs) du savoir; nulle part à l'intérieur de la connaissance la question du réel ne peut se poser; et cette question ne se pose pas même lorsque le tout de la connaissance est hypostasié, puisque ce tout est lui-même idéal et qu'il n'y a pas de moyen de la convertir en réalité. Mais alors comment ce problème se pose-t-il ? L'exclure est impossible, nous l'avons vu, puisque d'une part la pensée implique du réel et que de l'autre elle ne s'identifie pas à ce réel; il y a participation de la pensée à la réalité; comment cette participation peut-elle être comprise ? La voie unique qui s'offre à nous semble bien être la suivante: considérer l'acte même de connaissance (en tant que rapport) et voir comment de cet acte (*Tätigkeit überhaupt*) un passage au réel est possible. Il semble a priori qu'on doive rencontrer en lui à l'état pour ainsi dire séminal toutes les difficultés, toutes les contradictions qui rendent impensable l'idée du savoir absolu. En d'autres termes nous doutons que ces difficultés et ces contradictions tiennent, comme l'ont cru Hamilton et dans une certaine mesure

Kant à la réalisation de l'inconditionné. Cette réalisation est déjà impliquée au fond dans l'acte élémentaire même de la connaissance, puisque tout acte en tant qu'objet tend à s'achever en système.

Mais alors en quoi consiste cette contradiction dont l'acte de connaissance est par lui-même entaché et qui le destitue de toute valeur métaphysique ? Elle nous paraît résider tout simplement dans ce fait que toute connaissance implique comme sa condition nécessaire un inconnaissable. Entendons-nous: il ne s'agit pas de l'inconnaissable de l'agnosticisme; cet inconnaissable-là n'est encore qu'un objet, son concept se détruit en se posant; car il n'est encore que du savoir par delà le savoir. Quand Spencer dit que la nature essentielle de la force ou de la matière nous est inconnue, il veut dire par là que les propriétés véritables de la force ou de la matière échappent nécessairement à notre esprit, celui-ci n'étant conçu par Spencer ici d'accord avec Hamilton et Mansell que comme une puissance de conditionnement. Mais ces propriétés sont encore des déterminations, elles sont donc encore au sens le plus général et le plus fort du connaissable; si ce connaissable nous échappe ce ne peut être que pour des raisons contingentes et qui n'impliquent aucune nécessité métaphysique (1). Il en est de même

(1) Il va de soi d'ailleurs que l'erreur de Spencer est plus complète encore; il hypostasie en objets ce qui ne peut être que des catégories de la pensée réfléchie.

du kantisme dans la mesure où l'on interprète de la manière habituelle la doctrine de la chose-en-soi. Ou bien il n'y a aucun lien, aucun passage entre notre représentation et l'objet transcendantal et alors celui-ci ne mérite aucunement le nom d'objet, au sens le plus fort on peut dire qu'il *n'est* pas, ou bien il y a un tel lien et alors cet objet rentre dans le système complet de la connaissance. Il est donc évident que ce n'est pas en ce sens qu'il est possible de parler rationnellement d'un inconnaissable. Est inconnaissable au seul sens légitime du mot ce qui par définition échappe à toute connaissance, c'est-à-dire ce qui est condition de la connaissance. Or le kantisme a victorieusement démontré que les conditions de la connaissance ne peuvent être que subjectives. L'ordre de la subjectivité est donc celui de l'inconnaissable parce qu'il préside à la condition de toute connaissance possible.

D'après ce qui précède, la contradiction inhérente à tout acte de connaissance résiderait donc dans ce fait que toute connaissance pose son objet comme réel et que cependant en vertu même du fait qu'il est objet de connaissance l'objet n'est qu'une abstraction. Le savoir absolu (l'effort vers le savoir absolu) c'est précisément l'effort pour passer de l'abstrait au concret, pour développer le contenu intégral de l'abstrait; mais cet effort est stérile (métaphysiquement), le vice est trop profond pour qu'un tel remède

puisse être efficace; et cela en vertu du caractère doublement abstrait (à la fois peut-on dire subjectivement et objectivement) de l'objet de la connaissance; et c'est parce que l'objet reste subjectivement abstrait qu'il est impossible de l'élargir en un tout objectivement concret; ce tout lui-même reste une abstraction impuissante à se constituer en être. L'impuissance de l'inconditionné à se réaliser tient donc bien, comme nous l'annoncions, au caractère, à la nature intrinsèque de tout acte de connaissance.

Sur le caractère de cet inconnaissable ainsi défini une remarque importante s'impose dès maintenant. Il semble d'abord que l'inconnaissable comme sujet pur ne soit qu'une abstraction, une forme dont on ne peut rien dire parce qu'elle est vide. Mais précisément le sujet pur n'apparaît comme abstrait que du moment où il est pour ainsi dire posé comme objet devant lui-même. Seule cette conversion fait de lui une abstraction et le fait qu'on ne peut lui assigner aucune détermination en tant qu'il est posé comme objet prouve précisément que cette position n'est pas légitime. Il y a donc si l'on veut dans le sujet pur la possibilité d'un procès, mais ce procès est une répétition stérile de soi au lieu que le procès qui dérive de l'objet, s'il n'est pas susceptible de s'achever en un tout métaphysique qui serait l'être, est du moins enrichissement progressif, tendance au concret. Dans un cas, par conséquent, le processus est voulu pour ainsi dire par la nature même de

l'*objet*; dans l'autre on ne peut le développer sans faire violence au *sujet*. Le dédoublement du sujet qui le pose en face de lui-même comme objet est donc une opération factice et dépourvue de toute portée réelle. Bien loin, donc, de dire que le sujet est abstraction pure, il faut comprendre qu'on ne peut le traiter d'abstraction, et qu'il est en lui-même la source vive du concret. Il nous est permis de nous demander ici si nous ne serions pas à la racine de l'idée de pensée finie; peut-être l'apparence qu'est la la pensée finie naît-elle de ce dédoublement artificiel du sujet qui la pose comme objet en l'opposant à l'objet véritable. Ainsi conçue, la notion de pensée finie ne correspond qu'à une démarche provisoire de l'esprit. Mais peut-être cette notion même n'est-elle en quelque sorte que l'image, le reflet d'une autre notion qui elle a une valeur métaphysique. Le savoir absolu, avons-nous vu, reste intérieur à la pensée en ce sens que même supposé achevé il reste suspendu à l'acte qui le pose; il n'est pas possible de douter que cet acte soit la pensée même. Mais alors la pensée se trouve en quelque sorte limiter le savoir du côté du réel. La pensée se trouve ainsi plutôt limitante que limitée. Mais n'y a-t-il pas là, dira-t-on, pur jeu de mots ? Si le savoir lui reste extérieur n'est-elle pas, en un certain sens au moins, finie ? Cette objection correspond à une difficulté (ou peut-être à un ensemble de difficultés) réelle; en vertu de l'ambiguïté inhérente à l'acte de connaissance

qui met en rapport des éléments incompatibles, il semble que la relation du savoir à la pensée ne soit pas susceptible d'être déterminée. Dès lors dans la mesure où il n'y a pas communauté on peut bien parler d'extériorité réciproque; mais ceci se retourne immédiatement; car l'extériorité suppose précisément un donné commun (l'espace par exemple), et il faut donc, si l'on parle d'extériorité, admettre un principe commun auquel la pensée et le savoir seraient tous deux extérieurs. Nous serions conduits par là à poser quelque chose qui serait la réalité du savoir et de la pensée. Mais n'ayons garde d'oublier qu'il n'y a pas, entre la pensée et le savoir, pure et simple corrélation ou opposition; le savoir est pour la pensée et par elle. Savoir et pensée ne peuvent donc participer au même titre et au même degré à l'être. D'autre part nous devons prendre garde à un danger. Il ne serait pas légitime, d'après ce que nous avons vu de poser une participation directe de la pensée à l'être pour voir dans le savoir une sorte d'ombre ou de projection de la pensée même. Nous avons vu déjà que cette projection est inconcevable, et qu'il n'est pas possible, a priori, d'admettre une déduction du savoir à partir du *je pense*. Cette impossibilité doit maintenant apparaître d'une façon plus nette encore. Si la pensée comme condition de la connaissance est inconnaissable absolument, il ne se peut point que la connaissance comme ensemble en puisse être tirée par voie de développement; car si ce

développement était possible la pensée se ramènerait à n'être plus que du savoir concentré et la difficulté que nous avons découverte reparaîtrait à l'intérieur même de la pensée. Là sans doute réside la principale différence qui nous sépare de Fichte. La participation à l'être ne peut donc pas être conçue d'une manière aussi simple; et il nous faut avancer plus profondément par delà la connaissance pour découvrir moyen de la poser.

Il semble d'ailleurs que nous ayons déjà quelques indications importantes, tout au moins négatives, sur la nature de cette participation. Nous avons vu d'une part qu'il est impossible de ne pas la poser (au sens général), de l'autre qu'il n'y a nulle part communication entre le savoir absolu et l'être; ce n'est pas en tant que savoir que la pensée peut être dite participer de l'être [1]. Nous satisferons-nous davantage en posant que la pensée participe de l'être en tant qu'elle est sujet pur (inconnaissable) ? La négation de la première thèse semble nous renvoyer à l'affirmation de la seconde. Et cependant nous allons nous trouver arrêtés par une grave difficulté; à quoi se ramène en effet cette seconde thèse sinon à ceci: la pensée pose qu'el-

[1] Peut-être n'est-il pas inutile à propos de cette expression: «la pensée en tant que savoir» de faire observer que le dualisme de ce que nous avons appelé la pensée et du savoir est lui-même intérieur à la pensée pure en un sens plus général. Le savoir n'est que par la pensée et pour elle; il *est* elle considérée sous un de ses aspects.

le participe à l'être en tant qu'elle est elle-même sujet pur. Mais à quoi ceci revient-il ? A ce que la pensée elle-même se pose en tant que sujet pur devant elle-même, transforme l'inconnaissable en objet et par suite en abstraction ? Dès lors l'affirmation a-t-elle un sens ? Les raisons pour lesquelles il semblait que le sujet pur (la pensée en tant que sujet pur) dût participer à l'être cessent d'avoir une valeur à partir du moment où le sujet est transformé en en objet, fixé en une abstraction stérile. Donc du moment où la participation de la pensée comme sujet pur à l'être est *posée,* elle cesse d'être pensable (parce que le sujet pur est converti en objet). Il semble qu'on puisse conclure en deux sens différents et même opposés: ou bien la contradiction résiderait dans le *fait de poser* (*Setzung in sich selbst*) ainsi la participation, ou bien on ne ferait en la posant qu'expliciter une contradiction inhérente à la notion même de la participation (ainsi conçue). Il nous faut nous arrêter en face de cette alternative et en saisir le sens profond; car nous nous trouvons ici aux confins de l'idéalisme, au lieu où peut-être le passage à une doctrine de l'être est possible. Y a-t-il une contradiction dans la notion de la participation du sujet pur au réel ? Il importe de comprendre qu'a priori cette question est insoluble; car elle ne peut être résolue (dans un sens ou dans l'autre) que par la position (par la réflexion) de cette notion; c'est-à-dire par la conversion du sujet en objet; ce qui

altère les termes du problème; ou plutôt pour qu'il y ait à proprement parler problème il faut que cette position et cette conversion aient lieu; quel est le résultat ? Nous le savons, il est contradictoire; mais il ne semble pas possible de déterminer la cause à laquelle il faut l'attribuer puisque l'élimination d'une des causes possibles est a priori exclue. Tout ce que nous pouvons dire, c'est, semble-t-il, ceci: la contradiction ne surgit que par l'acte de poser la participation (qu'il la produise ou qu'il se borne à l'expliciter); c'est seulement par un acte postérieur (et d'ailleurs hypothétique) de la réflexion qu'il est possible de dire: la contradiction est inhérente à la notion même (Remarquons d'ailleurs ce que le mot de notion a ici d'impropre: la notion elle-même implique position par la réflexion; et il faudrait parler en réalité d'*acte,* antérieur à toute réflexion). Seule la réflexion découvre (?) la contradiction au sein de cet acte. Mais supposons même que l'hypothèse soit *vraie* (c'est-à-dire qu'elle soit inhérente à l'acte même) ce mot de vrai suffit à lui seul à manifester l'intervention nécessaire de la réflexion. Il n'y a de contradiction (toujours en admettant que la première hypothèse soit vraie, dans l'autre cas la chose est immédiatement manifeste) que pour la réflexion. Or ce que nous avons appelé le deuxième acte (hypothétique) qui projette la contradiction dans l'acte initial de participation est-il légitime ? Cette projection n'est légitime que si vraiment la réflexion n'a

d'autre fonction que d'expliciter le contenu de l'acte de participation. Mais précisément il semble que cette interprétation, si nos déductions antérieures sont exactes, soit impossible (car elle établirait finalement entre le sujet pur et le savoir, par l'intermédiaire de la réflexion, un rapport transposable en langage déductif). Plus simplement l'acte de participation n'est susceptible de contradiction que s'il est à un degré quelconque un acte d'intellection, contenant en lui à l'état séminal des actes ultérieurs de la réflexion. Or de quelque façon que l'acte de participation doive être conçu (en admettant ce qui n'est pas, qu'il puisse être à proprement parler conçu), il ne peut l'être, nous le savons, d'une manière intellectuelle (sous peine de devenir un élément du savoir), en sorte qu'on ne peut le considérer en lui-même comme contradictoire. Il n'est pas vrai d'autre part qu'il soit une pure et simple abstraction puisque toute abstraction suppose un acte de réflexion (s'exerçant sur un acte de connaissance). Ici encore il est possible de dire qu'on ne peut parler d'abstraction que par abstraction (1).

La participation de la pensée (comme sujet

(1) Une remarque peut surgir ici à l'esprit du lecteur. La contradiction inhérente au fait de poser la participation ne serait-elle pas la contradiction même que nous avons démasquée au fond de tout acte de connaissance ? On aura lieu d'examiner plus loin pour la rejeter ou la confirmer cette hypothèse tout au moins séduisante qui laisserait apercevoir nettement la relation existant entre la connaissance et la véritable participation.

pur) à l'être est donc un acte que la réflexion ne peut poser (convertir en notion) sans le rendre contradictoire, la contradiction tenant nécessairement au fait qu'il y a une incompatibilité (discontinuité logique) entre l'acte de participation et l'acte de réflexion. La pensée en vient donc à poser l'impossibilité de *poser* la participation; mais en excluant cette position par la réflexion elle n'élimine pas purement et simplement la participation (1). Le cas n'est pas le même en effet que celui d'une notion que la pensée ne peut poser parce qu'elle est contradictoire (en tant qu'essence; ex., un cercle carré); la contradiction réside, encore une fois, non dans la notion, mais dans la conversion en notion. La participation apparaît donc maintenant comme la limite supérieure de la réflexion, c'est-à-dire comme l'acte devant lequel toute réflexion doit s'arrêter. Il n'y a pas, nous le savons, de passage de la participation à la réflexion.

Avant de pousser plus avant, peut-être y a-t-il lieu d'aborder une objection possible. On pourrait dire en effet ceci: il a été démontré que le rapport constitutif de la connaissance est un rapport intrinsèquement dénué de réalité (d'être); dès lors ne faut-il pas conclure que ses deux termes n'ont de valeur que par rapport à leur relation même (en tant que membres de la relation), par suite sont également dépourvus de

(1) Nous avons vu d'ailleurs comment l'être est impliqué dans la pensée même.

signification métaphysique, et l'on ne voit pas comment il se peut faire que le sujet pur ait un privilège sur l'objet (le savoir), bref participe à l'être. L'objection a de la force et ne semble pouvoir être écartée que comme ceci: la connaissance ne peut être posée comme rapport que pour la pensée (synthétique); donc le terme «subjectif» de ce rapport n'est pas le sujet pur, mais le sujet pur déjà converti en objet: or nous avons vu que celui-ci n'est en effet qu'une abstraction dépourvue de valeur métaphysique, mais aussi bien n'est-ce pas lui qui participe à l'être. Bref le sujet pur paraît ne pouvoir être considéré comme terme du rapport de la connaissance qu'à condition d'être nié comme sujet, d'être converti en objet. La connaissance n'apparaît dès lors plus seulement comme contradictoire en tant que détermination d'un inconnu en fonction d'un inconnaisable; elle est la relation posée par un inconnaissable entre lui-même (converti en objet) et l'objet qui à la limite s'identifie au savoir absolu. Ici une nouvelle obscurité surgit; car du moment où la pensée pose la connaisance, le progrès interne de celle-ci devient inintelligible pour elle (1); et il faut qu'elle fasse appel à elle-même (comme inconnaissable) pour en rendre compte. Poser la connaissance, en faire une relation, c'est donc la fixer dans l'immobile, et se condamner pour l'expliquer à faire intervenir en elle un principe qui la transcende. Il semble

(1) Une abstraction ne pouvant en rendre compte.

donc bien que l'hypothèse faite plus haut sur l'identité des deux contradictions se vérifie et qu'il soit légitime de considérer le savoir comme la participation posée, c'est-à-dire niée comme telle. Peut-être reviendrons-nous encore plus loin sur ce point très important.

D'autre difficultés sont encore à envisager. Cette participation ne se confondrait-elle pas, sera-t-on tenté de demander, avec la connaissance la plus immédiate qui elle aussi est une limite de la réflexion ? La réponse est ici fort simple; car au lieu que cette connaissance immédiate ne s'éclaire qu'à la lueur de la réflexion et se suspend à celle-ci (quant au concept), la participation, nous le savons, exclut tout rapport à la réflexion. Il semble donc que l'activité réflexive s'exerce entre deux limites dont l'une est purement idéale (la connaissance absolument immédiate) et dont l'autre est la participation à l'être. Elles ne peuvent pas plus être *posées* l'une que l'autre; mais cette impossibilité tient à des raisons précisément inverses dans les deux cas. La connaissance absolument immédiate est indétermination pure; elle est si l'on veut existence en général (abstraction faite de l'essence), elle correspond à la matière du néoplatonisme (transposée en termes critiques).

Mais alors une difficulté plus grave encore surgit; nous sommes conduits en effet à admettre, contrairement aux principes de tout idéalisme, un dualisme radical entre l'être et l'idée

de l'être. Et voici alors l'objection dernière, objection singulièrement grave. Nous avons tenté d'établir que la pensée ne peut nier l'être; et c'est de la nécessité de poser l'être (dans un rapport défini avec la pensée) que nous avons par un raisonnement sinueux conclu à la théorie que nous venons d'exposer. Mais au fond cette première démonstration pouvait-elle porter vraiment sur l'être, et non pas seulement sur l'idée de l'être ? Cette distinction nous n'étions pas contraints de la faire tant que nous nous mouvions au sein de l'idéalisme, mais maintenant elle reparaît et nous ne pouvons la laisser de côté. Si le résultat de notre démonstration a simplement consisté à établir que l'idée de l'être est une nécessité de la pensée, il y a dans l'ensemble de la théorie une discontinuité puisque nous en sommes venus à parler de l'être en lui-même. Il nous faut donc, une fois encore, et plus profondément, nous poser la question: pourquoi la négation de l'être est-elle impossible pour la pensée ? Nous avons vu que la seule manière pour la pensée de nier, l'être, c'est de s'identifier à lui. Cette manière de résoudre le problème est-elle acceptable et définitive ? En d'autres termes cette identification est-elle possible ? A quelles conditions le serait-elle, et ces conditions sont-elles réalisées ? On peut dire à première vue que pour que la pensée s'identifie à l'être il faut qu'elle le distingue d'elle-même par un acte initial, ou encore qu'elle pose en elle-même un rapport entre elle

(comme sujet objectivé) et l'être; ce rapport est manifestement le rapport même de la connaissance; l'être est donc le savoir absolu. Or nous avons vu pourquoi la pensée ne peut s'identifier au savoir absolu; et pourquoi après cette identification il y a un reste du côté de la pensée. En résumé: la pensée ne peut nier l'être qu'en s'identifiant à lui (sinon elle le pose soit comme totalement extérieur, ce qui est impensable, ou elle le pose comme étant dans un rapport de participation avec elle), et d'autre part cette identification est impossible. On voit dès lors pourquoi la confusion qu'on redoutait n'existe pas; car il ne serait possible de dire qu'il est question de l'idée de l'être que dans le cas de l'identification, c'est-à-dire si la pensée niait l'être (en tant qu'être). Or la démonstration a précisément pour résultat d'écarter cette interprétation.

La participation ne peut donc être pensée que dans la mesure où la pensée peut se dépouiller de tout élément réflexif, où elle peut se renoncer elle-même, faire abstraction de soi pour ainsi dire, et cet acte original par lequel elle s'abdique est ce que désormais nous appellerons la foi. Il est à remarquer que la foi ne porte ni sur l'être ni même sur la participation en général (puisque le champ de la démonstration s'étend jusque-là) mais sur la participation du sujet en tant qu'inconnaissable à l'être. Dans la mesure où il y a symétrie (inverse) entre le rapport du sujet pur et de l'être d'une part — et de

l'autre celui de la pensée objective et de l'existence — on peut dire que la foi porte sur l'existence de Dieu. Mais il est manifeste qu'une telle expression ne doit pas être prise à la lettre; Dieu n'existe pas, il est infiniment par delà l'existence puisqu'il est par delà toute vérité et ne peut être saisi par la foi que dans l'acte qui le lie intimement à la pensée. Pouvons-nous maintenant pénétrer plus profondément dans la nature de cette participation ? Elle apparaît essentiellement comme mystère, c'est-à-dire comme échappant à toute méthode d'analyse qui la convertirait en objet.

Mais une objection reste encore à examiner. Nous avons dit précédemment que l'analyse de l'acte de connaissance conduit à la pensée comme sujet pur inconnaissable. Mais comment ce sujet pur peut-il être posé sans être converti en abstraction ? Ou plutôt, puisque la position comporte nécessairement cette conversion, comment la pensée n'est-elle pas dupe de cette abstraction ? La question est capitale car il semble bien qu'il faille choisir entre ces deux alternatives:

a) la pensée peut sans contradiction se penser comme inconnaissable, mais alors elle peut aussi se penser comme participant de l'être,

b) elle ne peut sans contradiction se penser comme participant de l'être, mais elle ne peut alors même pas légitimement se penser comme inconnaissable. Ou la contradiction n'existe pas du tout — ou elle s'étend plus qu'il ne semblait

d'abord. Il s'agit donc de savoir comment la position par elle-même de la pensée comme inconnaissable est possible.

La pensée, avons-nous dit, prend pour objet l'acte de connaissance. Mais ne soyons pas dupes de mots; l'acte de connaissance ne peut être assimilé que par métaphore à un objet véritable. La pensée se reconnaît immédiatemment comme présente dans cet acte; c'est précisément cette reconnaissance dont la possibilité se laisse malaisément saisir; elle distingue dans l'acte un élément objectif et un élément subjectif, mais l'analyse réduit ce dernier à n'être qu'une abstraction; il semble qu'il faille une démarche originale par laquelle la pensée prendrait conscience de l'acte d'abstraction qui la déforme en face d'elle-même, de la nécessité en vertu de laquelle *elle-même* se pose en face *d'elle-même* comme *autre;* elle ne peut se comparer elle-même en tant que pensante à elle-même en tant que *pensée* (membre du rapport de connaissance), car cette comparaison ce serait elle en tant que pensante qui l'instituerait, et la comparaison se trouverait abolir le premier de ses termes. On voit donc pourquoi tout passage logique du sujet de la connaissance à la pensée pure (qui institue le rapport) est impossible et se ramènerait à une régression infinie et stérile. Par un acte de transcendance, qui dépasse toute réflexion, et qui est immédiat en ce sens qu'il est transcendant à toute médiation la pensée affirme qu'elle est identique au sujet: cet acte

est l'intuition intellectuelle que nous définissons ainsi; l'intuition intellectuelle est l'acte par lequel la pensée (comme sujet pur) s'affirme comme identique au sujet du rapport de connaissance posé comme objet. La pensée élève donc le sujet de connaissance jusqu'à elle et affirme en lui la liberté pure qui est en elle. L'intuition intellectuelle est manifestement la condition préliminaire de la foi et inaugure un type nouveau d'intelligibilité.

[Notes de 1912-1913: (Manuscrit XIV)]

[A. *Notes sur le fondement des valeurs*]

Nous avons vu que (1), si l'on assigne un fondement psychologique à la valeur ou bien l'on se borne à esquiver le problème métaphysique ou bien l'on est conduit à lui donner une solution inacceptable, c'est-à-dire à définir la valeur en fonction de besoins, de conditions de fait, et à concevoir l'être comme au-dessus de la valeur (comme indétermination) à moins de le penser comme système intelligible, ce qui mène à des difficultés sans doute inextricables.

On ne peut donc éviter d'assigner à la valeur un fondement métaphysique, c'est-à-dire en langage traditionnel de penser un rapport entre le bien et l'être. Ce rapport ne peut être une identification objective (si ce n'est peut-être à la limite, et il cesse alors d'avoir une signification réelle), puisque l'être posé objectivement ne peut plus être que le système des essences et se nie comme métaphysique. L'être n'est donc pas le bien; nous savons qu'une affirmation objective sur l'être ne peut avoir de signification métaphysique. Le bien ne peut donc être pensé en fonction de l'être, mais seulement de la participation. Avant d'aller plus

(1) Référence à un texte non identifié jusqu'à présent (note de l'éditeur).

avant, peut-être faut-il rappeler la signification précise de l'idée de participation.

L'être n'est que pour moi; ceci non pas au sens superficiel et néocriticiste qui se refuse à poser un représenté en dehors de son rapport au représentant, mais en ce sens tout à fait différent que l'affirmation de l'être n'a de valeur qu'en tant qu'elle n'est pas la position ou l'idée d'un objet, mais une participation effective, une création. A l'identité stérile de l'être qui est il faut substituer l'acte fécond par lequel *je suis* (synthèse du moi et de l'être). La participation se définit en ce sens comme une vie concrète dont les éléments isolés ne sont que des abstraits inertes, des objets. L'être n'est donc ni substance ni représentation. Il ne peut être pensé que comme ce de quoi la pensée participe.

Qu'il y ait participation à quelque degré partout où il y a création, c'est-à-dire affirmation c'est ce qui paraît clair. Mais diverses difficultés surgissent évidemment: d'abord y a-t-il à quelque degré participation partout où il y a pensée ? Nous savons déjà que cette question ne peut se poser ainsi, cela *parce que la participation ne peut être conçue comme le contenu réel de la pensée* (au sens où les néo-hégéliens disent que tout jugement porte sur la réalité). Il n'y a participation que là où il y a pensée de la participation, mais cette pensée peut assez dominer même les ordres inférieurs de pensée pour leur conférer une dignité nouvelle.

On conclut de ceci que l'amour d'une créature

pour une autre créature n'est pas *en soi* l'amour de Dieu, mais seulement que la pensée qui s'est élevée à la participation retrouve cette participation même dans des actes où Dieu semble ne pas être présent. La foi possède en elle une puissance d'expansion qui se traduit en interprétation; cette interprétation n'est pas fictive parce qu'elle est au-delà de l'ordre où la distinction du fictif et du vrai conserve un sens. Nous nous heurtons ici à cette objection en apparence très forte que les interprétations ne convergent pas, et par suite ne sont que de beaux contes de fées. Qu'elles ne convergent pas c'est ce qu'il est possible d'affirmer a priori, car la convergence serait le signe d'un contenu idéal qui ne peut que faire défaut (1). Quant à les traiter de contes de fées c'est toujours retransporter dans le domaine religieux l'idée foncièrement extra-religieuse d'une nature (d'une vérité). La religion vue du dehors ne peut donc apparaître que comme l'ordre de l'arbitraire absolu. Il semble que nous aboutissions par là au nihilisme pur — à moins que nous ne puissions retrouver une harmonie, un ordre dans lequel les révélations (les interprétations créatrices) s'intégreraient naturellement. D'autre part cette harmonie risquerait d'être pensée comme vérité, un contenu objectif, et tout s'écroulerait. L'harmonie ne serait donc qu'à condition d'être elle-même une inter-

(1) En ce sens et pour cette raison on ne saurait arguer contre la religion des contradictions entre les attitudes religieuses.

prétation créatrice, une foi, et non l'affirmation d'un ordre objectif de ces révélations.

Aboutissons-nous donc à poser une multiplicité incoordonnée d'attitudes religieuses ? Le chaos, voilà à quoi nous mènerait la théorie de la participation.

Mais cette pluralité d'objets distincts n'est possible que dans le monde de la connaissance, et d'autre part la connaissance ne peut s'en tenir à cette pluralité incoordonnée. Cette idée d'une multiplicité d'expériences est donc intermédiaire entre la métaphysique et la science des religions qui cherche à en déterminer les rapports de filiation.

La métaphysique doit-elle être donc conçue comme une parénétique transcendante ? Comme une logique de la liberté qui ne peut que déterminer extérieurement les conditions sous lesquelles seules la participation est pensable ? Seulement ici encore il semble qu'un dilemme ruineux nous attend: ou bien cette parénétique sera relative à des données psychologiques contingentes — ou bien elle aboutira à un formalisme religieux. La première alternative est sans doute immédiatement écartée: mais la seconde ? Qu'en matière religieuse le dualisme de la matière et de la forme soit impossible, c'est ce qui saute aux yeux; ce dualisme n'est que le schème abstrait de l'ordre des vérités. N'est-ce pas cependant à ce schème que nous sommes acculés ? Il semble qu'il y ait des conditions essentielles de toute participation sous lesquelles

peuvent se subsumer des contextes (des matières) particuliers et contingents. Mais il ne faut pas oublier que la participation enveloppe nécessairement l'affirmation de la non-contingence de ce contexte. Or de cette affirmation il n'y a pas de vérité. L'acte essentiel de la religion c'est la négation du dualisme de la matière et de la forme, et de cet acte il n'y a pas de critique métaphysique valable. Mais alors ne revenons-nous pas encore à l'idée décourageante pour l'esprit d'une pluralité indéfinie d'affirmations ? Répétons encore que ces affirmations ainsi posées deviennent des idées. Il n'y a pas d'utilisation métaphysique possible de la considération des religions; celle-ci ne peut être qu'une machine de guerre contre la religion, sans que d'ailleurs aucune argumentation valable puisse se fonder sur cette considération. La religion n'est qu'à condition qu'on ferme les yeux à tout ce qui se pose empiriquement comme religion.

Nous devons donc nous en tenir à l'idée que la métaphysique est bien en dernière analyse une parénétique transcendante se fondant sur une critique.

Nous ne sommes pas cependant au bout des difficultés. Cette métaphysique n'aura-t-elle qu'une fonction maieutique, son rôle consistant à faciliter la création religieuse individuelle ? Ce n'est pas ce rôle en quelque sorte pragmatique qu'il convient de lui attribuer, mais sa véritable fonction consiste à nous rendre le sens,

la notion de l'individuel. Elle comprend et recrée en comprenant. Quel est de ce point de vue le rapport de la métaphysique à son objet ? L'engendre-t-elle ou le reproduit-elle par une sorte de génération idéale ? En somme la métaphysique peut-elle être conçue comme une destruction (1) ? Il est immédiatement manifeste que non; car s'il en était ainsi ou bien la métaphysique pourrait parvenir à détruire dogmatiquement la religion (qui deviendrait un contenu idéal) ou bien déterminerait des catégories de la pensée religieuse, ce qui rétablirait le dualisme de la matière et de la forme. De même si la métaphysique est conçue comme une critique. Regardons-y pourtant de plus près, et demandons-nous si ce n'est pas superficiellement que nous faisons rentrer la métaphysique dans des cadres qui ne lui conviennent pas. Nous avons vu que nous aboutissions à poser la non-contingence du rapport empirique (le rapport qui lie la pensée individuelle à une expérience donnée), c'est-à-dire à affirmer que la distinction même de la matière et de la forme perd toute valeur dans l'ordre religieux. Mais alors de deux choses l'une: ou bien cet acte même est une forme et postule le dualisme qu'il nie — ou bien nous avons d'emblée dépassé ce dualisme et nous nous mouvons dans un autre ordre. Peut-on dire que la pensée qui s'incarne dans cet acte soit une forme ? Rappelons comment la dialecti-

(1) Lecture douteuse (note de l'éditeur).

que définit cet acte, et comment elle y est conduite: elle consiste dans la réflexion que la contingence du rapport empirique ne peut être pensée que comme vérité et que d'autre part de ce rapport il ne peut pas y avoir de vérité. Poser ce rapport comme contingent n'est donc possible que pour une liberté qui s'enchaîne et se nie; la liberté qui tend à se réaliser, à être actuelle ne peut donc qu'affirmer la non-contingence de ce rapport (se refuser à poser l'individualité comme pensée en général). C'est en ce sens que la dialectique pourrait se définir comme une logique de la liberté. Mais précisément en la concevant ainsi ne l'instituons-nous pas comme ordre formel ? La dialectique n'est-elle pas la succession ordonnée des démarches d'une pensée en général ? Il faut répondre que la dialectique est l'ensemble des démarches par lesquelles une pensée en général se constitue comme individuelle. Au haut de la dialectique il y a le déterminé, mais le déterminé fécondé par l'ordre de la pensée pure. La dialectique n'est que le mouvement d'une pensée qui s'éloigne de plus en plus du formel pur et en saisit de mieux en mieux les contradictions. Elle ne s'adresse donc à un esprit en général qu'en tant que cet esprit en général recèle en soi une individualité qu'il tend à réaliser. Elle est l'appel d'une liberté à d'autres libertés. Elle est une parole vivante qui s'adresse à des vivants (et non au lecteur *en soi,* schème de pensée pour qui il y au-

rait des certitudes apodictiques et impersonnelles). Au monde de la pensée vivante elle ouvre les portes. La dialectique n'est qu'en s'achevant en vie et en certitudes personnelles. De la vie personnelle et de la certitude personnelle elle enseigne le chemin.

La clef de toute la théorie de la participation c'est donc, il faut le répéter, l'acte par lequel la pensée découvre qu'elle nierait sa liberté en posant le dualisme de la matière et de la forme; le principe pratique de l'individualité réside donc dans la négation de la contingence du rapport à l'expérience, dans l'acceptation. Seulement cette acceptation n'est pas l'adhésion stoïcienne à l'ordre éternel dont je ne suis qu'un élément (cette adhésion n'est encore que la négation pratique de la liberté). Ce n'est pas une adhésion, c'est une volonté; se vouloir: telle est l'essence de l'acte qui nous occupe, mais non pas se vouloir tel que l'on est, subordonner son vouloir à une nature donnée. L'acceptation n'est donc que la base d'une volonté de conversion (1).

(1) Il semble que cette acceptation pratique d'une réalité empirique pensée comme non-contingente se symbolise au mieux dans l'acte qui pose cette réalité comme voulue par Dieu. De ce point de vue on comprend mieux le sens profond de la solution du problème des rapports du libre arbitre et de la grâce; ce problème n'est insoluble que pour qui objective l'acte de position de la non-contingence du rapport empirique en un être extérieur auquel on attribue une causalité en quelque manière physique (au lieu que cette causalité n'est et ne doit être que la symbolisation de l'acte créateur par lequel la pensée s'affirme comme libre en niant le dualisme de la matière et de de la forme).

Cette volonté n'est pas, nous le savons, la forme d'une volonté en général; elle se trahit aussitôt qu'elle cesse d'être amour et foi, c'est-à-dire participation. La grâce n'est que l'écart entre cette volonté de participation et l'individualité psychologique; elle est cette volonté même représentée en fonction de l'être saisi objectivement et construit comme cause externe. La grâce est une notion vraie en ce sens tout négatif qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de vérité d'une affirmation qui ferait dépendre cette volonté cette liberté d'un ensemble de tendances données ou réalisées. Le dualisme de la nature et de la grâce ne peut être surmonté: la liberté est à ce prix.

On voit en quel sens nous sommes amenés à la fois à justifier et à dépasser le monadisme. Le monadisme est vrai dans la mesure où il affirme la réalité de l'individuel, il est inacceptable dans la mesure où il définit cette réalité d'une façon substantielle, comme expression de l'être saisi lui-même comme vérité. L'affirmation libre est le seul passage au réel; en dehors d'elle il ne peut être question de réalité soit que en un sens phénoménal soit par l'illusion d'une pensée invinciblement abstraite et réaliste. La pensée de l'être et l'être ne coïncident (cela d'ailleurs toujours au sens d'une logique de la participation) que dans l'acte par lequel l'individu se crée. Cet acte n'est pas d'ailleurs le décret magique par lequel l'individu se constitue-

rait comme centre unique; le solipsisme est une solution bâtarde inacceptable comme l'a montré Kant au point de vue phénoménal, insuffisante au point de vue métaphysique parce que l'individu n'est que ou bien un fragment de ce qui en soi serait le savoir absolu ou bien une forme pure, une forme vide. L'acte constitutif de l'individualité implique la position d'une multiplicité d'individualités qu'elle crée — c'est-à-dire enveloppe l'affirmation d'un ordre de l'amour, ordre non posé comme monde d'idées transcendant au monde sensible, mais comme impliqué dans cette expérience particulière que l'individualité réelle (c'est-à-dire libre) se doit à elle-même de penser comme constitutive de soi-même.

[B. *Notes sur le problème de l'immortalité*]

Le problème de l'immortalité au sens religieux ne se confond absolument pas avec le problème de la survie de l'âme; celle-ci peut relever d'une certaine physique que nous ne connaissons pas et dépendre de lois que nous ignorons (transmigration, etc.). Ce problème qui est un problème de fait n'intéresse pas plus la pensée religieuse que celui de savoir quel sera mon état de santé dans vingt ans. Cherchera-t-on à communiquer à ce problème une valeur religieuse en faisant dépendre cette survie (soit en elle-même soit dans sa nature) de l'usage que j'aurai fait de ma liberté ? En d'autres ter-

mes peut-on poser des sanctions transcendantes ? Mais à quelles conditions ces sanctions peuvent-elles être pensées ? De deux choses l'une: ou l'usage que je ferai de ma liberté entraînera de façon physique certaines conséquences déterminées ou bien il faudra faire intervenir un être qui m'attribuera une destinée en rapport avec mes mérites. Examinons d'abord la première solution: qu'une action se prolongeant dans le savoir ait une efficacité causale indéfinie, c'est ce qui est évident; mais il n'apparaît pas clairement que les conséquences de cette action doivent présenter un caractère éthique, soient susceptibles d'une qualification correspondant à la nature de cette action. Il est même manifeste que dans le monde sensible il n'en est rien. On pourra objecter que cette «évidence» ne prouve rien même pour le monde sensible, et, surtout, (les retentissements lointains d'un acte n'importent pas au point de vue de la destinée individuelle) que par la mort l'âme passe dans un monde où l'ordre de la finalité se substitue à celui de la causalité pure. Seulement ici le dilemme se repose: y a-t-il une espèce de loi immanente de développement qui régit ce passage ? Ou bien faut-il faire intervenir l'action directe et régulatrice d'une puissance ? La première solution est ruineuse pour la liberté qu'elle subordonne à une loi d'explicitation que la pensée subirait; elle nous fait retomber dans ce vieux réalisme pour lequel la liberté est une illusion — à moins qu'on ne pose sans chercher

à les concilier la liberté individuelle et la loi qui préside à la répartition des sanctions: cette dernière solution est impensable et elle implique plus ou moins l'autre alternative du dilemme: l'action d'une liberté divine. Celle-ci peut-elle être conçue ? Une analyse superficielle de la sanction montre que si celle-ci n'est pas un simple réflexe justiciable des lois de la physique sociale elle ne peut être que la pensée de la déchéance dont nous avons déjà parlé. Le réalisme grossier qui pose Dieu en face de l'âme comme un juge extérieur en face d'un prévenu ne peut être sérieusement envisagé. Que la mort par elle seule suffise à rendre possible le passage d'un monde à l'autre, c'est ce qui supposerait une véritable magie ou bien une conception absolument réaliste et causale de la grâce; encore une fois au sens spirituel la mort ne résout rien, et le problème le plus angoissant consiste précisément à comprendre comment un événement qui au point de vue spirituel est d'un intérêt nul peut avoir une signification et comme une efficacité.

On voit donc que cette théorie des sanctions supraterrestres est aussi dénuée d'intérêt religieux que possible, et qu'elle suppose tout ce dont il a précédemment été fait justice. Le problème subsiste pourtant: pour la pensée qui participe à l'être comment la mort peut-elle être interprétée ? Et y a-t-il un rapport interne entre l'incertitude qui porte sur notre salut (sur ce que nous sommes), incertitude qui est une

condition de progrès spirituel, et l'incertitude empirique qui porte sur ce qui nous arrivera ? Ici se repose la question qui semblait écartée mais reparaît inévitablement de savoir en quel sens on peut parler d'événements actuellement inconnus et postérieurs à la mort. Nous avons vu qu'en tous cas ces événements sont sans rapport avec l'usage que la liberté fait d'elle-même et ne pourraient dépendre que d'une certaine physique assurant un développement de l'âme: celle-ci est ici conçue comme substance au sens en quelque sorte matériel, comme sujet passif de modifications qu'elle reçoit; or nous savons que la liberté est la négation même de ce point de vue (Il faudrait pour éviter ces conséquences en revenir à l'idée d'un rapport entre la destinée en quelque sorte matérielle de l'âme et et l'usage qu'elle a fait de sa liberté).

La pensée participant à l'être doit donc poser comme absolument étrangères et indifférentes à ce qui en elle est essentiel les modifications dont le sujet psychologique est peut-être susceptible après la mort.

Mais alors comment la mort peut-elle être pensée par la liberté ? Pouvons-nous tirer parti de ce fait que la pensée ne peut se concevoir comme annihilée ? Il est certain que la pensée ne peut se saisir comme anéantie que par un acte illusoire, une fiction imaginative qui est la fiction même du réalisme. Mais ne peut-on pas objecter que la pensée peut saisir cette impossibilité de se concevoir comme annihilée

comme une simple condition subjective de son exercice et affirmer une vérité d'elle-même (qui est d'être périssable) ? Si bien qu'en dernière analyse la pensée reconnaîtrait la nécessité de poser comme fait ultime sa propre destruction; par là il est évident qu'elle se poserait comme élément (directement ou non) et se réduirait à n'être plus rien par soi. Il est manifeste qu'en ce sens la pensée ne peut se poser comme mortelle; ici encore elle déchoirait de ce qui est son essentielle liberté. L'impossibilité en quelque sorte psychologique de se penser comme anéantie ne serait que le symbole de cette sorte d'obligation par laquelle la pensée ne peut sans se trahir se concevoir comme quelque chose qui peut être détruit, et il est manifeste que cette obligation elle-même est une foi, la foi par laquelle la liberté se refuse à se convertir en chose. Plusieurs remarques sont à faire; et d'abord cette foi porte bien sur l'immortalité personnelle en ce sens qu'elle est liée à l'acte d'une liberté qui est l'individu lui-même dans ce qu'il a de plus profond. Il ne s'agit donc pas d'une éternité de la pensée en général, nous savons déjà ce qu'il faut penser de ce genre de notion. Nous avons donc vu jusqu'ici que la liberté ne peut poser comme transcendant à elle un fait, une vérité d'elle-même qui serait sa mortalité. Mais alors l'immortalité affirmée par la foi n'est pas un fait à proprement parler, elle ne se ramène pas à une survie empirique (car rien de ce qui a rap-

port à l'existence au sens empirique ne peut être impliqué dans l'ordre de la liberté). La liberté ne peut que s'affirmer par la foi comme étrangère à la mort, comme elle est étrangère au temps; ce qui revient à dire ce que nous savons déjà que la mort ne peut être pensée que comme contingente par rapport au développement spirituel.

Mais il semble que nous soyons en contradiction avec ce qui a été dit de l'acte par lequel la liberté affirme son rapport à l'expérience comme non-contingent. Ne risquons-nous pas ici de penser la liberté comme une essence éternelle par rapport à laquelle la mort ne serait qu'un accident sans réalité ? Peut-être peut-on utiliser ici cette observation que ma mort ne peut être pensée par moi que comme future; que je ne puis la convertir en passé que par cette fiction précédemment signalée. Je ne puis dès lors penser ma mort qu'en me posant comme immortel; seulement c'est là une mort fictive, et on peut prétendre que l'immortalité corrélative de celle-ci est une immortalité fictive elle aussi. Il pourrait y avoir une mort réelle qui serait la limite infranchissable de la pensée, ce qui ne pourrait être transcendé par elle. Ici encore la liberté se briserait contre la muraille du fait. Il suffit pour écarter ceci de remarquer que cette mort réelle est exactement le non-être (elle est l'équivalent exact de la chose-en-soi du réalisme). Il apparaît de plus en plus clairement que la pensée de la mort ne

peut apparaître à la réflexion que comme fiction pure. On objectera que ma mort peut être réellement pensée par d'autres; mais il est manifeste que ce qui peut être pensé par d'autres ce n'est à aucun degré ma mort au sens qui est ici en question, c'est un événement physique; placer la vérité de moi-même dans la pensée des autres c'est faire de moi une notion, une essence — c'est nier tout ce qui a été péniblement affirmé jusqu'ici. Pour la foi, c'est-à-dire pour la pensée qui a surmonté l'abstrait et l'imaginaire, *la mort n'est pas:* «O Mort où est ta victoire ?»

Mais alors aboutissons-nous à la négation même du problème de la mort ? Il est manifeste qu'une telle négation serait radicalement superficielle. La position de la mort comme problème est enveloppée dans l'acte d'amour, c'est-à-dire que l'amour veut son objet comme transcendant à la mort, non pas comme essence éternelle, mais comme survivant à la mort. L'amour enveloppe l'affirmation de la survivance (et nous devons nous affirmer nous-mêmes comme survivants pour autant que nous sommes objets d'amour). L'amour ne crée pas la survivance, mais il en enveloppe l'affirmation. Dira-t-on que cette survivance ne peut être que la survie dans la pensée, dans le souvenir ? Mais cette survie ne doit apparaître que comme le symbole, comme la transposition psychologique d'une survie réelle. C'est en ce sens que l'amour est vainqueur de la mort; il la nie. Dira-t-on que cette «survie réelle» reste

empirique et fait en somme partie de l'ordre de la vérité, du vérifiable; qu'elle peut être fausse ? Mais il faut semble-t-il nier absolument qu'une vérification quelconque soit possible. La mort soustrait l'individualité à cet ordre des vérifications, des expériences possibles — et c'est en ce sens que l'affirmation de la survie réelle ne peut être fausse. Il reste à vrai dire dans l'esprit l'idée qu'une vérification posthume reste possible — mais ceci suppose ce qui est à nier, c'est-à-dire que la pensée puisse se poser comme expérience au-delà de la mort. On objectera que ceci revient à nier la possibilité d'une expérience non-perceptive, non-physique. Mais c'est qu'en effet la critique kantienne du mysticisme, de l'expérience interne, reste valable, et il semble que (en un sens soit kantien soit leibnizien) le sujet d'une expérience ne puisse se poser pour lui-même que comme donnée spatiale, comme corps. L'affirmation de la survie est donc liée à l'amour, et ne peut en être séparée; à partir du moment où la survie est posée comme fait objectif elle devient une pure imagination qui ne relève plus de la métaphysique.

On conçoit donc que l'immortalité soit une foi, si la foi est par essence un acte qui se refuse à se subordonner à toute vérification possible. On comprend aussi que l'immortalité ainsi définie puisse être ni figurée ni représentée dans un plan d'expérience transcendant (ce qui est contradictoire). Un certain nombre de dif-

ficultés se présentent; on peut d'abord objecter qu'empiriquement l'amour peut être conciliable avec la croyance à l'anéantissement, mais nous savons déjà ce qu'il convient de répondre, c'est qu'il s'agit des droits de la pensée libre, ces droits nul doute qu'elle ne puisse les abdiquer; mais par là même elle renonce à être pour elle-même liberté, elle se prosterne devant l'idole d'une vérité physique. On pourrait d'autre part demander ce que signifie survie réelle. Il faut répondre, semble-t-il, que cette survie se pose pour la pensée qui l'affirme comme n'étant pas une survie en idée; la réalité de la survie n'est encore définie que de façon toute négative; la pensée affirme la survie comme distincte de l'idée qu'elle en a, elle l'affirme comme objet: mais alors ne retombons-nous pas dans l'ordre des expériences et des vérifications ? N'avons-nous pas affaire à une croyance qui porte sur le fait et peut être vraie ou fausse ? La survie ainsi affirmée semble posséder ces caractères contradictoires d'être une vérité et d'être cependant transcendante à toute vérification (1). La réalité de la survie ne peut être, semble-t-il, que son action et en ce sens il y a place pour une vérification pratique qui est l'action en nous du survivant; cette action ne devant pas apparaître comme un simple reflet, un simple prolongement subjectif, mais

(1) L'impossibilité de vérifier n'est pas au fond d'ordre empirique; elle est liée essentiellement au rapport qui unit l'affirmation de la survie à l'amour et qui de cette affirmation fait une foi.

comme l'expression de cette survie réelle, idée qui se nie comme idée pure, et qui incarne en soi la vertu réalisatrice de la foi. La survie réelle doit donc être conçue comme un symbole que la pensée se doit à elle-même de ne pas penser comme symbole; elle est l'imaginaire de la liberté — imaginaire qui a ce caractère de ne devoir pas être pensée comme fiction.

Équivoques ! prétendra-t-on. La survie est-elle une réalité objective ou bien n'est-elle qu'une transposition d'exigences subjectives, de pures données psychologiques ? Tout notre travail nous conduit à refuser le dilemme, car celui-ci suppose toujours l'identification de l'être et de la vérité, et à cette identification nous nous sommes d'abord refusés. Le psychologique, le subjectif est posé en somme comme relatif à une vérité objective qui serait l'obstacle dernier auquel la pensée se heurterait, contre lequel elle viendrait buter. Et du point de vue de la vérité (et d'un réalisme du vrai) il faut convenir qu'il en est ainsi; et c'est par là que la notion même de psychologique est une notion fondée; seulement pour la pensée qui s'est élevée à la liberté le dilemme cesse d'être valable, il n'a de signification que dans des limites déterminées, qui sont celles mêmes de l'ordre des objets, de ce qu'on peut appeler le monde des idées. Ce monde des idées, l'acte par sa vertu propre le transcende et le nie comme ultime. Or c'est en fonction de l'acte (se spécifiant en amour) que la foi dans l'immortalité doit être pensée.

On peut maintenant apercevoir en quel sens il y a un problème de l'immortalité même pour moi et combien ce problème est obscur. Car mon immortalité ne peut être pensée directement par moi; je ne puis me penser comme immortel qu'en tant que je suis moi-même la création d'un acte d'amour. On objectera que ceci revient à dire: *je ne puis me penser comme immortel que dans la pensée aimante des autres,* mais ceci est radicalement faux. Une telle solution est contradictoire et vaine; puisque la survie qui est objet de foi implique un acte de transcendance qui nie ce qui à la réflexion apparaît comme ses propres conditions subjectives d'élaboration (ou plutôt qui pose celles-ci comme contingentes). Il semble donc que ma foi en ma propre immortalité porte sur l'identité de l'individualité que je crée en moi et de cette création de l'amour dont d'autres affirmeront par la foi la survie. Il faut reconnaître que cette solution est obscure; elle présente de plus cette difficulté que la foi en l'immortalité paraît liée au fait que d'autres survivront à ma mort, et ce fait empirique ne peut être que contingent. Mais alors ? Ne nous trouvons-nous pas amenés à dépasser l'ordre encore relativement empirique dans lequel nous nous sommes mus jusqu'ici ? C'est-à-dire que nous ne pouvons sans doute pas subordonner la possibilité pour nous d'être objets d'amour à l'existence de données empiri-

ques (d'autres pensées individuelles) (1), et par là qu'il semble que l'amour comme vie supérieure de la pensée se constitue sur des bases nouvelles, que je puisse me penser comme pouvant devenir un objet d'amour pour Dieu. Dieu se définirait ainsi comme la clef de voûte du règne de l'amour. Et tout ce qui a été dit précédemment des actes par lesquels les pensées individuelles s'affirment les unes les autres comme immortelles de ce point de vue nouveau ne ferait plus que symboliser la communication vivante de l'individualité avec Dieu. Cette communication, nous savons déjà qu'elle est la participation; nous savons qu'elle n'est pas une connaissance et qu'elle cesse à partir du moment où l'individualité cherchant à s'affranchir de Dieu prétend le poser en face d'elle-même comme un être; nous n'aimons qu'en tant que nous ne cherchons pas à savoir, l'amour est toujours une foi. La vérité souveraine du mythe de Psyché c'est cela même, que la pensée qui prétend déterminer un contenu de l'amour cesse d'être une liberté. Tout cela nous le savions déjà, mais ce que nous découvrons, semble-t-il, c'est bien plus que la pensée affirme comme la possibilité d'un écho ineffable en Dieu, d'un acte par lequel Dieu la recréerait par l'amour, et par une transposition hardie et créatrice l'individualité reconquiert en quelque sorte ce qu'elle avait semblé abandonner comme

(1) Celles-ci du point de vue nouveau auquel nous nous élevons n'apparaîtraient plus que comme des médiatrices.

étranger à sa nature essentielle et se pose comme créature (par l'acte qui pose la non-contingence de son expérience particulière). La vie spirituelle véritable ne s'ouvre qu'avec l'affirmation d'une réciprocité en Dieu, d'une réponse, et cette affirmation c'est la prière.

[C. *Notes sur l'invérifiable*]

L'acte qui pose la non-contingence du rapport de la pensée formelle à son contenu empirique est l'équivalent de la monade. Au lieu de poser ce rapport comme vérité impliquée dans le système des essences, on l'affirme ici par un acte qui transcende tout savoir possible. Par cet acte l'individualité se constitue comme telle (mais cela en un sens aussi peu substantialiste que possible).

Une vérité ne peut être pensée que comme rapport de la pensée conceptuelle à l'intuition sensible (là est évidemment le résultat le plus essentiel de la Critique); en ce sens on pourrait dire qu'une vérité ne peut être posée en dehors d'un rapport à l'expérience sensible. Une vérité est en somme le contenu intelligible d'une expérience tel qu'il se revèle à la pensée conceptuelle; celle-ci tend nécessairement à isoler ce contenu et à traiter comme contingente l'expérience qui la fournit, et par là elle conduit à un rationalisme en soi platonicien; l'empirisme par réaction pose cette expérience comme réalité, il l'isole arbitrairement sans

voir qu'ou bien il la convertit en idée (et aboutit à l'idéalisme pur) ou bien il ne la pense en aucune façon. La solution consiste à poser le rapport même à l'expérience comme constitutif d'une vérité quelconque (c'est la conquête du criticisme), c'est-à-dire à ne pas poser une vérité comme transcendante à toute vérification, à comprendre au contraire comme essentielle la liaison immanente qui unit la vérité aux vérifications. Seulement de ce point de vue la pensée pour laquelle une vérité est possible apparaît comme un ordre essentiellement limité, et par là une philosophie qui identifierait le vrai et le réel révèle son étroitesse et son insuffisance. L'âme de la vérité c'est non pas ce noyau intelligible purement apparent auquel on prétendrait réduire l'être, mais la pensée vérificatrice, ou plutôt l'acte synthétique qui lie un système d'affirmations — un système rationnel — à l'expérience posée comme condition. On objectera que l'expérience reste un moment constitutif de la vérité et qu'elle n'est pas définie, mais il faut sans doute dire que pour qui prétendrait la dépouiller du voile des apparences sensibles elle se découvrirait comme identique au mouvement même de la conscience (à approfondir).

Ce qui est essentiel c'est que la transposition de la notion de vérité dans l'ordre où les vérifications sont impossibles est illusoire et illégitime, qu'il n'y a de vérité historique qu'au sens où il y a une imagination historique symbolisant l'intuition sensible et temporelle du passé

et qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de vérité de l'histoire religieuse, ou qu'à tout le moins cette vérité ne peut se réduire qu'à la représentation des formes les plus immédiates de la religion, que la science de la religion exclut par suite par définition même tout ce qui n'est pas morphologie pure et que les résultats nihilistes auxquels elle aboutit sont enveloppés essentiellement dans sa notion même. Il n'y a de vérité que de ce qui peut au moins idéalement redevenir actuel, c'est-à-dire redevenir objet d'expérience pour moi, et pour moi en tant que je suis une pensée en général. La religion ne peut devenir cela pour moi — ce serait sa négation même, et elle se résoudrait, s'il en était, ainsi, et une fantasmagorie pure.

Tout se ramène à la notion de l'invérifiable — au problème de savoir comment un invérifiable peut n'être pas fictif. De ce genre d'invérifiable la liberté est le type; elle est l'invérifiable par excellence — s'il en était autrement elle serait une causalité physique. La réalité ne peut être qu'invérifiable et c'est en ce sens que le miracle peut être réel, non en tant que vérité (car en tant que physique, qu'*expérience*, le miracle est impossible): mais en tant qu'il est invérifiable, c'est-à-dire lié à une conscience qu'il est par définition impossible de reconstituer comme événement, en ce sens il n'y a pas de critique possible du miracle, car cette critique ne pourrait détruire qu'une abstraction, et l'abstraction n'est pas le miracle.

Théorie de la participation, 1913-1914

[Manuscrit XVIII]

Les propositions fondamentales de la théorie de la participation paraissent être les suivantes: tout d'abord la participation n'est pas un fait, elle n'est pas une donnée de l'esprit; elle est une exigence de la pensée libre, exigence qui se réalise en se posant puisque sa réalisation ne dépend d'aucune condition extérieure à elle. On peut cependant distinguer deux moments de la participation, suivant que celle-ci est définie comme un objet de la pensée ou que celle-ci renonçant à sa fonction de sujet pensant s'abandonne entièrement à la participation; ce second moment seul mérite d'être appelé la foi. La foi en un certain sens est plus qu'un acte immanent puisqu'elle est l'achèvement d'une dialectique tout entière orientée vers la transcendance. Il est manifeste d'ailleurs (et c'est ainsi que se définit sa transcendance) que cette foi ne peut en aucune façon s'expliciter en un jugement, même en un jugement d'existence car le sujet qui pose les jugements d'existence c'est la pensée engagée dans le devenir, la pensée engagée dans un monde d'affirma-

tions qui ne s'explicitent pas pour elle, et la foi est au contraire l'essence même de la liberté. La foi, n'est donc pas l'affirmation d'une existence; le problème de l'existence de Dieu, problème absolument dépourvu de signification métaphysique, n'a pu se poser que pour un intellectualisme grossier qui restait prisonnier des modes de position contingents de la pensée empirique. Maimon faisait déjà remarquer à juste titre que l'existence ne saurait convenir à Dieu. La foi n'est pas non plus la position d'une essence — cela de toute évidence. Elle ne peut se définir en somme qu'en fonction du mouvement dialectique dont elle est l'aboutissant.

La foi ne peut être connue, mais elle peut être pensée — car la pensée qui a triomphé du savoir (*Trieb zum Wissen*) se pense elle-même comme transcendante par rapport à lui. On pourrait dire encore que la foi porte sur une certaine vie de la pensée qu'elle crée par son exercice même et qui par suite ne saurait être conçue comme préexistant à elle. Cette idée profonde d'une renaissance spirituelle (*Wiedergeburt*) est donc essentiellement fondée. La foi est tout ensemble une mort et une naissance: c'est la naissance à cette vie de la pensée (qui n'est pas intellectuelle et qui est la religion) et la mort par rapport à cet ordre du savoir où la pensée ne peut se concevoir que comme objet, on dirait presque comme chose. On ne saurait donc se demander si la foi est une communica-

tion réelle avec un être distant de nous: car ce serait poser le problème précisément dans les termes où il ne peut ni être résolu ni même présenter un sens. La foi crée l'individualité et l'individualité c'est la pensée participant à l'être. On peut ajouter que la foi se manifeste d'autant plus qu'elle ne se limite pas à la sphère de ce qu'on appelle empiriquement l'individualité: car du point de vue de la foi cette distinction de sphères individuelles (au sens psychologique) ne présente sans doute pas de sens. Voilà pourquoi la prière, c'est-à-dire l'acte de foi essentiel, ne peut porter que sur le salut des autres. L'acte de foi ne peut donc manifestement être pensé comme l'acte d'un sujet empirique — car en le pensant ainsi on prétendrait le connaître (le déterminer soit à la façon fétichiste comme relation d'un être à un autre être soit à la façon psychologiste comme auto-suggestion), et nous savons que, bien loin qu'il puisse y avoir entre la pensée de la foi et la foi elle-même la distinction qu'il y a entre la connaissance et l'objet connu, la première n'est que la foi naissante, la foi pourrait-on dire comme semence. Ceci revient à dire que la foi n'est pensable dans son être que *pour soi-même*, que par rapport à soi-même comme soi-même (non comme tel ou tel). En dehors de la vérité du soi (qui est d'être ceci ou cela, d'être tel ou tel) il y a une réalité du soi (comme soi pur) qui ne peut se dégager explicitement que dans la foi en ce qu'elle est requise par elle. Penser

la foi d'un autre, c'est essentiellement ne pas la penser, ne rien penser — et penser la foi pour soi-même n'est possible qu'à condition d'éliminer de ce «soi» tout ce qui (en se transposant idéalement dans un autre donné psychologique) pourrait être regardé comme «un autre». Et à quiconque objecterait que le soi ainsi entendu ne saurait être qu'une forme, il suffit de répondre que la pensée ne s'apparaît à elle-même comme forme que lorsqu'elle convertit illégitimement en objet ce qui en elle-même est subjectivité pure. Et ce qui précède permet de distinguer un subjectivisme superficiel qui identifie l'individualité avec ce qu'elle est comme objet de connaissance et pour lequel il y a des *fois* et des religions — et un subjectivisme profond pour lequel, la foi ne trouvant de support que dans le *soi,* il n'y a que *la foi* et la religion. On pourrait dire que de l'unicité substantielle du soi, l'unicité formelle du *moi* n'est que la traduction pour la connaissance réflexive.

On caractériserait bien (négativement) le *soi* en disant qu'il n'est rien qui puisse être trouvé (qui soit donné), car en réfléchissant sur moi je ne trouve qu'une forme vide ou un contenu empirique; mais ni l'un ni l'autre n'est un concret, ni l'un ni l'autre ne peut être le sujet de la foi. Ce concret ne peut être qu'un acte; mais sur quoi cet acte peut-il porter ? Ce ne peut être que l'acte de création, l'acte d'une connaissance active du *moi* par lequel le *soi* devient, et cet acte se définit d'une manière gé-

nérale comme amour. Le sujet de la foi ne peut être que l'individualité qui s'affirme dans l'amour et ne saurait être hors de lui. L'amour, bien loin d'être, comme une analyse superficielle pourrait le faire croire, le produit de la foi, en est la condition nécessaire.

L'amour est essentiellement l'acte d'une liberté qui en affirme une autre et qui n'est liberté que par cette affirmation même. Il y a, à la racine de l'amour, la croyance à l'inexhaustible richesse et à l'imprévisible spontanéité de l'être aimé. A partir du moment où celui-ci est posé comme objet, l'amour devient une connaissance, la liberté créatrice de l'amant s'enchaîne elle-même et se convertit en une forme abstraite qui laissera bientôt réapparaître le contenu abstrait lui-même qu'est l'individualité empirique. La pensée est donc amour en tant qu'elle est interprétation créatrice — et dans cette mesure elle est aussi liberté pure. De l'amour il n'y a pas de vérité, parce que l'individualité qui se réalise en lui va au delà du savoir et le transcende pour ainsi dire d'emblée. Et l'amour n'est pas un jeu d'illusions subjectives parce qu'il n'y a de subjectivité, au sens exact du terme, qu'en opposition avec l'objectivité d'un savoir abstrait. Nous participons donc à l'être exclusivement dans la mesure où nous nous constituons comme individualités, où nous nous créons par l'amour comme sujets purs. Mais l'amour est-il cette participation même ? Est-il cette vie en Dieu à laquelle il faut

naître pour être ? Ou n'en est-il que comme l'introduction et comme le prélude ?

Avant d'aborder cette question il convient de voir comment se pose et se résout à la rigueur le problème du fondement métaphysique de l'amour. Ce problème se pose évidemment en ce sens que l'amour, sans être à proprement parler une essence, est une pensée, au sens profond du mot un intelligible (une démarche intelligible de l'esprit — peut-être l'acte même par lequel l'esprit se fait esprit). Il résulte de tout ce qui précède que ce fondement ne réside pas dans une communauté objective. L'amour n'exprime pas la communauté de nature des pensées individuelles — et il ne se fonde pas sur le fait que ces pensées participent à une même essence. Si donc on prétend, comme il le faut sans doute, assigner à l'amour un fondement religieux ce ne sera pas en ce sens que les créatures communient en participant aux perfections divines. Car le problème se poserait à nouveau de savoir pourquoi les perfections divines mêmes sont objet d'amour, et on ne pourrait alors clore la discussion qu'en voyant dans l'amour le retentissement subjectif de l'intellection — et nous savons déjà ce qu'il faut penser de cette théorie. Certes il y a une communauté de nature entre les pensées individuelles, mais dans la mesure seulement où il y a pour une individualité une vérité d'une autre individualité. Mais nous savons que l'amour est par delà cette vérité. Il n'y

a donc pas de fondement objectif à l'amour; penser autrement c'est l'intellectualiser, c'est retomber dans la métaphysique du savoir pur. Il faut donc reconnaître qu'à la rigueur l'amour n'exprime rien, et que c'est là sont essentielle originalité (1). Il faut donc renoncer à croire que lorsque nous aimons nous voyons les choses ou les êtres tels qu'ils sont en soi, en ce sens que l'amour serait l'approximation la plus parfaite de la vérité de ceux-ci, et comme l'imitation d'une connaissance adéquate. *L'amour ne peut se fonder que comme acte;* le justifier objectivement, c'est le nier purement et simplement. A la rigueur par suite aucun être n'est digne d'être aimé, si par dignité on entend quelque chose qui objectivement devrait entraîner l'amour — un mérite. L'amour est toujours nécessairement un grâce — l'ordre de l'amour est par delà le monde relatif du mérite et du démérite (qui se suspendent à des finalités collectives), c'est l'ordre du gratuit; et ce n'est pas un monde; tandis que la sphère des rapports éthiques en s'affirmant tend nécessairement à se totaliser en système, l'ordre de la grâce se nierait en devenant un monde (2), et l'arbitraire n'est que l'envers du métaphysique (consi-

(1) Ceci ne serait-il pas profondément vrai de l'art aussi et la parenté profonde de l'amour et de l'art n'est-elle pas manifeste ?

(2) Là est toute la différence entre la morale démocratique qui n'est qu'une et la morale chrétienne qui est plus qu'une morale.

déré dans son rapport avec l'éthique c'est-à-dire avec l'abstrait) (1). Si donc on peut dire que tout amour est en Dieu, ce n'est pas en ce sens que tout amour enveloppe confusément une connaissance parfaitement adéquate, mais en ce sens que tout amour est l'élan d'une liberté qui *n'est* qu'en prenant son point d'appui hors d'elle, c'est-à-dire en créant. L'amour n'est donc pas l'être, il n'est pas une révélation de l'être non plus. Tout au moins une révélation objective, il n'est par l'acte par lequel des perfections se manifestent à nous — il ne serait une révélation qu'en ce qu'il permettrait à la pensée de découvrir ce qui en elle est spontanéité créatrice. Mais ici encore le chemin qui conduit à la foi est semé d'écueils; car si l'individualité s'apparaît à elle-même comme étant le centre réel de projection autour duquel se sont déployées les fantasmagories de l'amour, si l'amour lui apparaît à elle-même comme un spectacle merveilleux qu'elle s'est donné à elle-même, l'individualité retombe dans le monde de la connaissance, dans le monde de succession empirique où règne le dualisme de l'apparent et du réel — elle se nie. N'aboutissons-nous pas alors à cette conclusion que l'individualité *n'est* qu'à condition d'être dupe d'elle-même et de s'enfermer dans un illusionnisme inconscient ? Mais au point où nous en sommes, le problème ne peut et ne doit plus se poser ainsi. L'illusionnisme

(1) Il y aurait à parler ici des deux ordres si vaguement distingués par Bergson.

véritable, le seul illusionnisme qui mérite ce nom est celui qui ferme les yeux volontairement à une vérité, qui appelle vérité ce qui est erreur ou inversement: car l'objet de la connaissance se pose nécessairement comme ce par rapport à quoi sont contingentes les qualifications que nous lui attribuons. Ici il n'en est pas de même, et il n'y a pas entre l'interprétation et la chose interprétée de dualisme effectif, ou plutôt il n'y a pas de vérité de ce dualisme; l'affirmer, c'est le faire être, c'est le créer. La pensée véritablement libre doit donc s'interdire de penser l'amour comme illusion, car il n'y a rien, nous le savons, qui soit la vérité de l'amour, il n'y a rien à quoi l'amour puisse être ce qu'est une illusion à une vérité. Penser l'amour comme connaissance ou comme illusion, c'est la tentation à laquelle la pensée doit savoir résister, car elle se nierait encore comme liberté en y succombant. Or au point où nous sommes il n'y a manifestement pour la pensée d'autres périls que ceux qui menacent sa liberté. Par delà l'amour il y a donc l'acte qui affirme l'amour comme réel, comme incommensurable avec quelque vérité que ce soit parce qu'il n'est pas une connaissance. Cet acte est libre, il est une foi — il est la foi.

Seulement ce qui précède nous oblige immédiatement à dissiper une équivoque nouvelle que soulèvent inévitablement ces conclusions. Il serait illégitime en effet d'inférer de ce qui a été dit que Dieu doive ou même puisse être

déterminé au moins directement comme amour. Ce ne serait là ou rien dire de précis ou objectiver ce qui apparaît à la pensée irréfléchie comme la communication profonde des substances et dont nous avons vu que la vérité réside dans l'acte libre. Et par là se trouve résolue la question primitivement posée sur les rapports de l'être et de l'amour. Tout ce qu'on peut dire c'est qu'à la pensée libre qui se refuse à traiter l'amour comme une connaissance confuse, il apparaît comme étant dans le sens de l'être. Dans la mesure où toutes les valeurs correspondent à des actes libres et se hiérarchisent comme ces actes eux-mêmes, on peut dire que l'amour est une valeur supérieure (ce qui ne permet pas de la transposer dans l'ordre ontologique).

Peut-être une analyse plus profonde de la participation nous permettra-t-elle de serrer de plus près le problème même du divin. L'acte le plus haut auquel nous nous soyons élevés est celui qui affirme la réalité de l'amour comme transcendante par rapport à toute connaissance possible; mais quel est le rapport enveloppé dans cet acte, entre l'amour même et l'objet aimé ? Nous avons déterminé négativement ce rapport en disant que l'amour n'exprime pas la nature de l'objet, que celle-ci n'est pas sa vérité puisque son caractère propre est de n'avoir pas de vérité (ce qui exclut aussi le subjectivisme naïf d'après lequel l'amour exprimerait la nature psychologique de l'amant).

Faut-il en conclure que du point de vue où nous nous sommes placés la nature de l'objet, l'objet comme objet, doit nécessairement apparaître comme radicalement contingent par rapport à l'acte d'amour lui-même, ce qui permettrait de passer à la notion (?) d'un amour abstrait qui serait le stade le plus élevé de la dialectique pratique ? Il semble qu'on doive répondre ceci: en opposant une réalité de l'amour abstrait aux enveloppes contingentes qu'il revêtirait on rétablit un dualisme analogue — sinon identique à celui du vrai et du faux, on réintégrerait encore l'opposition réaliste de ce qui est et de ce qui n'est qu'en apparence; ou plus exactement de ce qui est essentiellement et de ce qui n'est que comme accident; or que cette distinction ait une valeur capitale dans l'ordre du savoir c'est ce qu'il faut très vraisemblablement reconnaître; qu'elle conserve ici un sens, c'est ce qu'on doit sans doute nier; car là où nous en sommes on ne saurait réintroduire l'opposition de l'abstrait et du concret (surtout au profit de l'abstrait) sans se mettre en contradiction avec les données fondamentales de la théorie de la participation. Il n'est donc pas contingent que l'amour porte sur tel contenu déterminé, cela en ce sens que la notion de contingence est ici dépourvue de signification. Ceci revient à dire: qu'il n'y aurait pas de vérité possible d'une affirmation portant sur le caractère contingent de l'objet par rapport à l'amour. Ou encore:

la pensée ne s'affirme comme vraiment libre que dans la mesure où elle s'interdit de juger l'objet comme contingent par rapport au mouvement qui la porte vers lui. Mais il est manifeste que ceci vaut d'une manière générale pour tout ce qui se donne à la pensée comme expérience; l'expérience n'apparaît à la pensée comme contingente par rapport à elle que dans la mesure où la pensée se définit comme une forme et un abstrait; pour autant que celle-ci se pense et se veut comme libre (1), l'expérience particulière à laquelle elle est liée doit lui apparaître comme étant avec elle dans un rapport spirituel, comme devant être pensée comme *voulue* (2), et ainsi apparaît pour la première fois dans la dialectique, l'affirmation d'une volonté, d'une liberté divine, qui seule peut rendre compte du rapport que la pensée libre établit entre elle et l'expérience. Il n'est pas nécessaire de répéter que cette volonté n'est pas un objet et ne peut en aucune façon être considérée comme tel, et ceci se traduit couramment par cette idée que les voies de Dieu sont impénétrables: c'est-à-dire qu'on exprime l'impossibilité, l'illégitimité d'une telle objectivation en sous-tendant à cette volonté un savoir trans-

(1) Là est, me semble-t-il, le sens profond du «oui» nietzschéen que le surhomme dit à la vie.

(2) Ou encore au sens le plus fort et le plus concret du mot comme donnée.

cendant qu'elle se proposerait de réaliser (1).

Ce qui est essentiel dans l'affirmation d'une volonté divine, c'est donc l'acte par lequel la pensée libre postule une relation transcendante entre elle-même et une réalité (au sens empirique du terme) qui doit être acceptée. Par l'acte de foi la pensée libre renonce donc définitivement soit à s'abstraire, dans une solitude stérile, d'une expérience qu'elle est impuissante à déduire de soi-même, soit à s'identifier à cette expérience pour s'insérer dans l'intégralité du savoir. Et elle s'engendre elle-même comme individuelle en se rapportant à une volonté qu'elle est obligée d'affirmer sous peine de se nier comme libre et comme concrète — cela par un acte qui lui-même serait libre et par suite contradictoire, par un acte qui serait le péché même, s'il est vrai que le péché c'est l'acte d'une liberté se niant comme telle.

Nous arrivons donc à cette conclusion en apparence paradoxale que l'individualité libre ne peut se définir que par rapport à une liberté divine, et en pensant le monde comme produit de cette liberté. La thèse à laquelle nous aboutissons n'est donc pas du tout celle d'après laquelle la liberté serait la nécessité acceptée; car ceci ne vaut que pour un intellectualisme qui place l'individualité dans la participation à la raison, et nous savons déjà pourquoi cette position n'est pas tenable.

(1) Mais cette solution est contradictoire en ce qu'elle rétablit en Dieu le dualisme d'une matière et d'une forme.

Un certain nombre de remarques permettront de préciser l'attitude à laquelle nous nous rallions. Tout d'abord la volonté divine n'est pas un objet; c'est-à-dire que nous ne pouvons prétendre à la lire, à la deviner d'après des signes objectifs quelconques — on ne pourrait en juger autrement sans verser dans un véritable fétichisme. Et c'est pour cette raison que la volonté divine cessera d'être en aucune façon, pour quiconque la niera dans sa pensée ou dans ses actes puisqu'elle n'est pas une force, une donnée objective qui s'impose à la connaissance. Il faut donc le répéter encore: la liberté divine ne peut être affirmée ou niée que librement, que par une liberté, et en ce sens métaphysique le libre arbitre n'est pas niable (la négation du libre arbitre le suppose d'ailleurs). Il n'y a donc rien dans la pensée qui ne soit liberté; mais la liberté peut être à des puissances différentes; il y a une liberté qui se méconnaît et en se méconnaissant se nie, et nous avons dit déjà qu'elle est la racine du mal; il y une liberté qui s'affirme et se veut — et nous savons que cette liberté ne peut être que la foi en un Dieu qui la relie au monde. Il est donc en mon pouvoir d'être ou de ne pas être; car je ne serai qu'en pensant et en voulant mon être, en ayant foi en lui — et je ne pourrai penser mon être (puisque ni comme forme ni comme contenu empirique je ne suis rien) qu'en affirmant que j'ai été voulu et créé, et que l'univers a été voulu et créé avec moi. Bien loin donc, comme une philosophie

superficielle tendrait à le faire croire, qu'il y ait contradiction à se penser comme libre et à se penser en même temps comme voulu, à la rigueur aucune de ces deux affirmations n'est possible sans l'autre; et ceci devient immédiatement clair si l'on songe que nous ne pouvons être voulus que comme libres, que ce qui est voulu en nous ne peut être que la liberté. Nous savons en effet qu'il nous est interdit d'attribuer à la volonté divine un contenu objectif quel qu'il soit — ce qui réintroduirait la chimère du savoir trancendant et serait une contradiction absolue avec les premiers principes de la philosophie de la participation. Ceci n'est pas en désaccord avec ce qui a été dit précédemment, car nous ne devons pas oublier que c'est le rapport de la pensée à l'expérience qui doit lui apparaître comme fondé en Dieu — ceci étant une foi, étant la foi (1). Il semble donc que ce soit à la racine de l'acte libre qu'apparaisse nécessairement la foi. Ceci paraît pouvoir être précisé. L'acte libre porte nécessairement sur le contenu empirique de la pensée, et nous savons déjà qu'il serait contraire à son essence même de dissocier en lui une forme pure et une matière contingente. La pen-

(1) C'est sur ce rapport que porte la foi dans le Dieu créateur; cette foi n'implique donc en aucune façon — et il est même vraisemblable qu'elle exclut comme étant d'un autre ordre et purement mythique l'idée d'un savoir de la création ou comme d'une histoire divine du monde. Ou encore la foi porte nécessairement et par essence sur le présent (qui est le lieu temporel de l'acte).

sée ne s'affirmera comme libre qu'en s'affirmant comme individuelle, qu'en niant absolument ce dualisme, c'est-à-dire en affirmant entre elle (comme sujet, non comme forme) et cette matière une relation voulue. Il est possible que cette pensée dépasse ceci qui est métaphysiquement fondé et aille jusqu'à se croire l'instrument de la réalisation de la volonté divine. Mais il ne semble pas qu'on puisse voir dans cette croyance autre chose qu'une illusion, car elle suppose un savoir de la volonté divine qui réduirait celle-ci à n'être qu'un objet ou un savoir (ce qui revient d'ailleurs naturellement au même) (1). En droit la pensée libre ne doit donc s'apparaître à elle-même comme voulue qu'en tant qu'elle est une liberté et que cette liberté requiert pour s'exercer des conditions infinies; l'acte lui-même exclut toute relation pensable avec Dieu. Nous devons donc renoncer à toutes les interprétations simplistes d'après lesquelles l'individu devrait tendre à se faire le collaborateur de Dieu. Le monde ne peut

(1) Un problème se pose pourtant ici; cet acte libre rend possible la matière d'actes libres nouveaux; cette matière sera le donné auquel ces actes se heurteront: et par suite elle devra apparaître également comme voulue; ainsi s'explique l'illusion d'après laquelle la liberté elle-même est une illusion et rentre au fond dans un ordre préétabli. Mais cette conclusion en elle-même intenable, et qui ruinerait essentiellement la notion d'individualité, peut être évitée en posant la discontinuité absolue des actes libres qui ne peuvent être reliés entre eux que d'un point de vue phénoménal (et en tant que regardés comme moments du savoir).

être pensé comme créé qu'en tant qu'il est l'ensemble des conditions matérielles de l'action libre. On pourrait dire sans exagération que l'individu agissant librement est en un sens (doit s'apparaître comme étant) la fin de la création. Néanmoins il est manifeste qu'une telle façon de s'exprimer prêterait aux plus graves équivoques, et qu'il faut nier absolument la légitimité de toute affirmation portant sur un finalité transcendante, de toute détermination objective du contenu de l'œuvre divine. Car cette œuvre serait posée comme une vérité du monde, comme un contenu véritable — et nous savons déjà pourquoi une telle position ne saurait être métaphysiquement valable (1).

Il y a donc entre l'acte libre et l'affirmation de la volonté divine la plus intime solidarité. On peut même dire que nous ne participons à Dieu que dans la mesure où nous agissons librement; mais ici encore des interprétations inexactes sont à redouter. Nous savons bien en effet que l'acte libre n'est pas l'acte vrai, l'acte qui incarne en soi la causalité divine; et c'est en un sens radicalement différent qu'il faut actuellement selon nous entendre la participation. Mais remarquons que le problème proprement dit de la participation se trouve singulièrement obscurci par l'ambiguïté fondamentale de la no-

(1) La contradiction s'exprimerait facilement ainsi: l'œuvre divine n'est que pour celui qui y participe; et la participation à l'œuvre divine exclut la position de celle-ci comme objet.

tion de liberté; nous avons parlé en effet d'acte libre; mais à la rigueur tout acte est libre, seulement cette liberté, nous l'avons vu, peut consister à se nier comme telle. Et en ce sens on pourrait dire que même la négation concrète de Dieu (c'est-à-dire l'action qui se supprime comme action), négation qui transcendantalement n'est possible que par Dieu, enveloppe et recouvre l'affirmation de la liberté divine. Prenons garde pourtant: nous avons dit que la liberté n'est pour soi, ne peut se penser comme liberté qu'en affirmant que son rapport à l'expérience est fondé en Dieu. Cette affirmation est la foi, c'est-à-dire la participation elle-même. Mais la participation n'étant pas une vérité, elle ne peut être affirmée sans contradiction de qui ne l'affirme pas.

Il importe de revenir en arrière et de préciser davantage ce qui doit être pensé comme voulu par Dieu. N'avons-nous par effet imprudemment identifié la liberté dont il s'agissait avec ce qui se présente dans le temps comme un acte ? N'y a-t-il pas en somme au fond de la notion même d'actuel une équivoque qu'il importe de dissiper ? Il faut donc faire porter tout notre effort sur le point de départ de ces nouvelles recherches: c'est-à-dire la non-contingence du contenu empirique de l'individualité. Nous savons que cette non-contingence doit être affirmée par la pensée libre, si celle-ci veut être (c'est-à-dire être individuelle), que celle-ci n'est par suite (nous dirons ne participe à l'être)

qu'en pensant une volonté divine établissant entre elle et son contenu un rapport spirituel. Il y a donc un acte par lequel est affirmé un autre acte. Cette foi se définit au point de vue où nous sommes comme l'acte d'une liberté qui postule un acte divin pour se comprendre, et à la rigueur pour se rendre possible (ce qu'il y a de paradoxal et même de contradictoire dans cette formule permet de bien saisir le caractère antinomique de la foi).

Mais ce contenu empirique ne saurait sans contradiction être regardé comme instantanéité pure, comme la tranche d'expérience, si l'on peut dire, concomitante avec l'acte de foi. Car celui-ci n'est pas vraiment dans le temps; il n'est dans le temps que pour la réflexion psychologique qui le situe et l'ordonne par rapport à un devenir empirique. La foi (1) porte donc sur le rapport entre la pensée et l'expérience dans son ensemble (tant dans le passé que dans l'avenir), dans son indivisible et pourtant multiple unité. Toute *action,* en prenant ce mot dans son acception la plus forte et la plus concrète, requiert cette foi sans laquelle elle ne pourrait être pensée que comme mécanisme ou comme exercice contingent d'une raison formelle sans rapport avec le monde auquel elle s'applique. L'action suppose la foi et d'autre part la foi qui n'aboutit pas à l'action risque de

(1) Par la foi je pense mon expérience, ma vie même comme un acte de Dieu.

dégénérer en cette connaissance contradictoire qui est le mysticisme, c'est-à-dire l'intuition qui ne se saisit pas comme créatrice et se suspend à une illusoire objectivité.

Mais, objectera-t-on, il n'en reste pas moins que cet acte de foi intemporel s'explicite en des actions distinctes dans le temps auxquelles doivent bien correspondre tout de même des actes de foi eux-mêmes distincts. Peut-être faut-il répondre que la pluralité de ces actes n'est pas métaphysiquement plus pensable que la pluralité des consciences, c'est-à-dire qu'elle n'est pensable que pour une réflexion qui les ordonne en un devenir extérieur à elle, qui sacrifie par suite ce qui encore est liberté au profit de la matière empirique dans laquelle ils plongent. On traduirait ceci en disant que l'acte libre ne peut apparaître comme une unité parmi d'autres unités, comme une unité d'une série qu'en tant qu'il manifeste une nature; or nous savons que le propre de la pensée libre est d'être plus qu'une nature: et on comprend de ce point de vue que l'action proprement dite soit essentiellement ce qui ne peut être inséré dans une trame de ce genre (1). Et la difficulté pré-

(1) En somme de même que les consciences ne peuvent être pensées comme expressions d'une même essence, comme représentations, en tant que consciences, d'une même vérité, de même les actes libres en tant que libres ne peuvent être des émanations d'un identique: or c'est précisément en tant qu'elles sont des consciences qu'elles ne peuvent être pensées comme plusieurs, on dirait de même

cédemment signalée (portant sur la nécessité où il semble que l'on est de penser après coup l'acte comme volonté divine, comme acte même de Dieu) tient sans doute à ce que le problème (1) était posé en termes contradictoires, à ce que par acte libre on sous-entendait une démarche extérieure de l'esprit (c'est-à-dire s'extériorisant pour la conscience immédiate). Nous ne connaissons jusqu'ici que la foi, c'est-à-dire l'acte par lequel la pensée affirme la non-contingence de son rapport à l'expérience; au point où nous en sommes il semble qu'un acte en général soit libre dans la mesure où il enveloppe cette affirmation (qui elle-même requiert au fond l'identification de l'éternel et de l'actuel), c'est-à-dire par ce qu'il a de non-historique. Mais n'en venons-nous pas alors à sectionner le devenir individuel, en ce sens que l'acte libre en tant que libre paraît ne pouvoir être situé dans un développement ? Il semble donc au point où nous en sommes qu'un devenir de l'individualité soit essentiellement inintelligible et impensable. Ne pourrait-on pas traduire ceci en disant qu'entre la pensée qui porte sur le développement et la pensée qui affirme la liberté il n'y a pas de conciliation possible ? Mais alors en reviendrons-nous au dualisme kantien du

qu'en tant que libres les actes ne peuvent être pensés comme plusieurs.

(1) Il apparaît ici clairement, comme l'a vu Leibniz, que le problème des rapports de l'un et du multiple est le problème fondamental de la philosophie.

monde nouménal et du monde empirique ? Il est facile de voir le danger qu'il y aurait à rétablir ce dualisme, et qu'il ne serait que la transposition imparfaite et équivoque de tous les résultats précédemment obtenus. En réalité l'acte libre ne peut être sans contradiction posé comme objet. L'acte libre n'est pas pour la réflexion, il n'est que pour la réflexion se niant elle-même (c'est-à-dire pour la liberté); la liberté ou la foi ne peut par suite être ordonnée par rapport à un monde d'objets (devenir empirique); c'est-à-dire qu'entre l'une et l'autre aucun rapport n'est pensable. La liberté (c'est-à-dire la pensée se saisisant dans l'actuel) est négation pure et simple de tout passé (en ce sens, et en ce sens seulement, on peut parler de commencement absolu). Si maintenant on vient dire que cette négation est illusoire ce ne pourrait être qu'au nom d'un substantialisme psychique sous-tendant aux affirmations un sujet permanent, une essence qui se manifesterait dans l'acte; mais nous savons déjà que l'acte libre n'est rien de tel, que seule la réflexion s'efforce d'interpréter ainsi l'acte pour lui trouver une vérité (c'est-à-dire pour la nier comme libre) et que ceci ne serait valable que dans l'idéalisme absolu; cette réflexion d'ailleurs elle-même serait un acte dont il n'y a pas de vérité (un acte contradictoire).

POSTFACE

Lorsque l'éditeur m'a demandé si je n'écrirais pas une brève postface au texte qu'on vient de lire, mon premier mouvement a été de refuser. En corrigeant les épreuves j'avais été à mainte reprise exaspéré par les *insuffisances* ou même les contradictions que je relevais dans ces écrits de jeunesse.

Cependant une rencontre récente a quelque peu modifié ma disposition. Il m'a en effet été donné de voir ces jours-ci après bien des années un homme qui m'apparaît comme un des témoins de Dieu les plus authentiques qu'il m'ait été donné de connaître au cours de mon existence. Je veux parler de Marcel *Legaut* l'auteur de la *Condition chrétienne,* ce mathématicien qui en 1940 après le désastre s'est fixé avec quelques amis dans un hameau perdu des montagnes de la Drôme, ou il mène depuis lors l'existence d'un berger et d'un contemplatif. Dans ce lieu austère et magnifique où il existe en présence de Dieu. Je ne fis sa connaissance qu'en 1935, c'est-à-dire bien longtemps après avoir écrit les essais qui figurent dans ce petit volume. Mais il est certain qu'il m'a apporté une étonnante confirmation de l'assurance existentielle autour de laquelle gravitent ces écrits. Je

veux parler du caractère irrécusable de la foi là où elle est parfaitement authentique. Ce qui est singulier c'est que ce caractère se soit imposé à moi une époque où en toute honnêteté je ne pouvais me considérer encore comme croyant. En cela réside, il me semble, le *paradoxe* qui confère à ces textes un certain intérêt et qui permet de les considérer comme *existentiels avant la lettre,* bien que le mot ne figure encore nulle part dans ces feuillets.

Si je m'interroge sur la condition dans laquelle cette assurance, après tout très mystérieuse, s'est imposée à moi, je crois pouvoir affirmer que c'est à travers la *musique* et singulièrement à travers les cantates et les Passions de Jean-Sébastien Bach qu'elle s'est communiquée à la fois à mon cœur et à mon esprit sans d'ailleurs que j'aie alors éprouvé aucunement le besoin de me demander comment cette méditation s'effectuait. Mon attention était alors comme *drainée* par la réalité dont le témoignage m'était ainsi offert.

Et c'est ainsi, c'est dans cette *perspective* que je m'apprête aujourd'hui à mettre à jour quelques réflexions sur l'irrécusable dans l'ordre religieux que je présenterai l'automne prochain dans deux ou trois universités américaines.

Ainsi se retrouve le caractère inévitablement spiral de la démarche intellectuelle qui est une des constantes de mon esprit.

Les Ollières
25 - 7 - 61

TABLE DES MATIÈRES

I. Avant-propos 5

II. Introduction 9

III. Textes

1. Extraits des *Premières notes et ébauches philosophiques, 1909 à 1914* (Manuscrit IX) . . . 15

2. *Réflexions sur l'idée du Savoir absolu et sur la Participation de la Pensée à l'Etre, hiver 1910-1911* (Manuscrit XII) 23

3. Notes de 1912-1913 (Manuscrit XIV) 69

A. Notes sur le fondement des valeurs 69

B. Notes sur l'immortalité . . 78

C. Notes sur l'invérifiable . . . 90

4. *Théorie de la Participation, 1913-1914* (Manuscrit XVIII) . . . 93

V. Postface 115

[illegible] 305

Imprimé en Belgique (289)
par l'Imprimerie Nauwelaerts, Louvain

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

3 1927 00033879 5

194
M335f

MARYGROVE
LIBRARY
DETROIT, MI

PHILOSOPHES CONTEMPORAINS

TEXTES ET ÉTUDES

1. Martin Heidegger, DE L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ. *Traduction et Introduction par* Alphonse De Waelhens et Walter Biemel.
2. Roger Troisfontaines, EXISTENTIALISME ET PENSÉE CHRÉTIENNE (épuisé).
3. Gabriel Marcel, POSITION ET APPROCHES CONCRÈTES DU MYSTÈRE ONTOLOGIQUE. *Introduction par* Marcel De Corte.
4. Walter Biemel, LE CONCEPT DE MONDE CHEZ HEIDEGGER (épuisé).
5. Karl Jaspers, LA SITUATION SPIRITUELLE DE NOTRE ÉPOQUE. *Traduit par* Jean Ladrière et Walter Biemel (épuisé).
6. Alphonse De Waelhens, CHEMINS ET IMPASSES DE L'ONTOLOGIE HEIDEGGERIENNE. A propos de Holzwege.
7. H. Roos s.j., KIERKEGAARD ET LE CATHOLICISME. *Traduit par* André Renard o.s.b.
8. Edgard Sottiaux, GABRIEL MARCEL, Philosophe et dramaturge.
9. Jean École, LA MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE DANS LA PHILOSOPHIE DE LOUIS LAVELLE.
10. Jean École, LA MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE DANS LA PHILOSOPHIE DE MAURICE BLONDEL.